This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

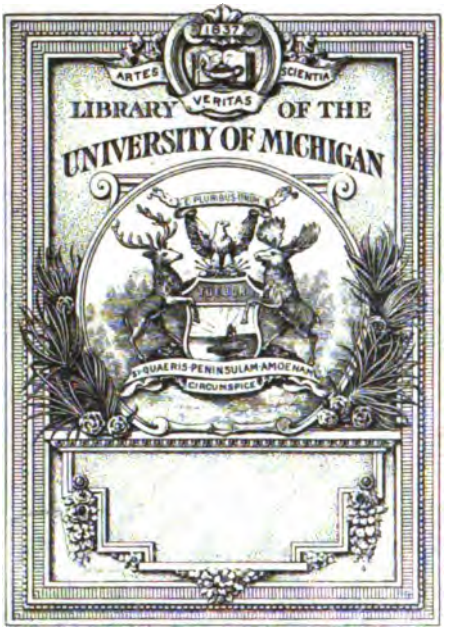
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

BR
83
S34

Friedrich Schleiermacher's

123757

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Zur Theologie.

Zweiter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1836.

Inhalt.

Ueber die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch.
Vorrede. . . . . S. XI
Einleitung. . . . . — 1
Betrachtung des ersten Buches oder des Evangeliums. . . . . — 14
Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos. . . . . — 221
Ueber Kolosser 1, 15—20. . . . . — 321
Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien. . . . . — 361
Ueber die Lehre von der Erwählung, besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen. . . . . — 393
Ueber den Gegensaz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität. . — 485
Ueber seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke.
Erstes Sendschreiben. . . . . — 575
Zweites Sendschreiben. . . . . — 605

Ueber

die Schriften des Lukas,

ein kritischer Versuch.

Erster Theil.

1817.

An Herrn Dr. De Wette.

Hoffentlich werden Sie mein theurer Mitarbeiter und Amtsgenoſſe es mir nicht verargen, daß ich Ihnen dieſes Büchlein zuſchreibe, ohne Sie deshalb um Erlaubniß gefragt zu haben. Theils iſt ja doch die Ueberraſchung etwas in ſolchen Kleinigkeiten, theils wollte ich Ihnen nicht ſchon einmal vorher ſagen und dann jezt wieder, daß es mich dränge eine öffentliche Bezeigung der innigen Achtung, von der ich gegen Sie erfüllt bin, hinzuſtellen, einer Achtung die nicht nur Ihre gründliche und ausgeſuchte Gelehrſamkeit zum Gegenſtande hat oder Ihren muſterhaften Eifer als Lehrer, ſondern vornehmlich Ihren reinen herrlichen Wahrheitsſinn und Ihren ernſten und ſtrengen theologiſchen Charakter, einer Achtung welche weit entfernt iſt den mindeſten Abbruch zu leiden durch die wol von uns beiden ſelbſt eben ſo gut als von andern anerkannte Verſchiedenheit unſerer Anſichten, auch über die wichtigſten Gegenſtände unſerer Wiſſenſchaft und unſeres Berufs. Wer

in dieser Erklärung eine sträfliche Gleichgültigkeit, einen verwerflichen Indifferentismus sieht, dem will ich seinen Eifer nicht beneiden. Es giebt eine allgemeine Wahrheit an der alle Menschen ihr Theil haben, weil Gott kein Vater der Lügen ist, und an der auch keiner dem andern seinen Antheil abspricht ohne ihn zugleich des Wahnsinns zu zeihen. Es giebt eine andere Wahrheit, welche alle mehr in die Tiefen des Bewußtseins eingetauchte Menschen haben, und auch so lange sie sich in dieser Tiefe befinden gar wohl einsehen daß sie in allen unfehlbar dieselbe ist; nur wenn sie aus der Tiefe wieder auftauchen, täuschen sie sich gar leicht, und meinen, ein anderer habe wol statt der Wahrheit den entgegengesezten Irrthum. Und so giebt es noch eine besondere Wahrheit, welche alle diejenigen bedürfen, die
VIII in die Welt des Christenthums eingewachsen sind, oder es kann ihnen in derselben nicht wohl sein. Und von dieser haben wir auch alle, eben so gewiß als Gott kein mißgünstiger Schöpfer der Unglükkseligkeit sein kann, unser Theil, und keiner sollte das dem andern absprechen, wenn er ihn nicht eben so des Wahnsinns wegen anklagen will oder bedauern. Wenn nun doch fast keiner sie wieder erkennt in der Art und Einkleidung des andern, wenn fast jeder von vielen glaubt, sie ständen ihr feindlich entgegen: woher kommt das, als weil er entweder selbst diese Wahrheit noch nicht entkleidet genug angeschaut hat, oder weil er nicht so in Liebe zu den andern entbrennt, daß es ihn drängt sie sich ganz zu entkleiden. Wenn mir nun dieses menschliche mit jemanden begegnet, und mir, weil seine Art und Ein-

kleidung bestimmt und streng der einen Seite des Irrthums entgegensteht, dann vorkömmt, er möge wol die andre Seite der Wahrheit, der jener Irrthum am nächsten liegt und am ähnlichsten sieht, gar nicht sehen und haben: so schäme ich mich dessen, und entkleide mir ihn. Und finde ich dann gründliche Forschung, ernsten Wahrheitssinn, reines sittliches Gefühl: so tröste ich mich, und denke, gesezt auch er sieht jezt diese Seite der Wahrheit nicht, was wird er auch für sie thun und wie sie vertheidigen, wenn das Blatt sich wendet, er auf diese seine Aufmerksamkeit richtet, und ihm die Nothwendigkeit klar wird gegen den entgegengesezten Irrthum aufzutreten! Das ist mein Glaube, und zwar grade mein christlicher Glaube, daß ich fest überzeugt bin, ein reines und ernstes Bestreben vornehmlich über die heiligen Gegenstände des Glaubens sich verbreitend müsse mit dem glükklichsten Erfolg gekrönt werden; und das ist meine christliche Liebe, daß ich in jedem, den ich zu achten gedrungen bin, auch das Gute und Schöne aufsuche und wirklich sehe, was sich in diesem Augenblikke auch nicht äußert und sich vielleicht noch nicht ganz entwikkelt hat. Wer aber einen andern Glauben hat und eine andere Liebe, dem will ich sie nicht beneiden. Doch verzeihen Sie mir diesen Erguß, der mehr für andere ist als für Sie.

Nächstdem nun, daß Sie diese Zueignung selbst günstig aufnehmen mögen, wünsche ich freilich auch, daß, was ich Ihnen zueigne, Ihnen nicht ganz gleichgültig sein möge. Und schon in dieser Hinsicht wäre es wol klüger gewesen, ich hätte Ihnen das Büchlein

vorher theilweiſe vorgelegt, um zu hören wie Sie darüber denken, noch mehr aber wol deshalb, damit ich nicht ſcheine einen gerechten Richter beſtechen oder einen ſtrengen Tadler zurükkhalten zu wollen, indem ich es Ihnen beſonders empfehle. Aber beſtechen ſoll meine Zueignung Sie auf keine Weiſe; auch Ihr Tadel ſoll mir lieb ſein und nüzlich werden. Daher reut es mich auch nicht, daß ich mich über Ihren Beifall, ohne jene Probe zu machen, in guter Zuverſicht erhalten habe. Und ganz wird dieſe doch nicht ein angenehmer Wahn geweſen ſein; ſondern ich denke, wenn Ihnen auch die Unterſuchung im ganzen gar nicht oder wenigſtens nicht gleich einleuchtet, wird es doch einzelnes geben was Ihnen gefällt.

Berlin, den 5ten April 1817.

F. Schleiermacher.

Vorrede.

Wenn ich dieſe Arbeit einen Verſuch nenne: ſo wünſche ich nicht, daß dieſes ſo gedeutet werde, als ob ich ſelbſt etwa ungewiß wäre über die Richtigkeit der Vorausſezungen worauf das ganze gebaut iſt, oder über die Zwekkmäßigkeit der Methode welche ich befolgt habe. Vielmehr habe ich von beiden allerdings diejenige feſte Ueberzeugung, welche jeder haben ſoll, der ohne gewiſſenlos zu handeln mit ſeiner Meinung öffentlich auftritt. Was die Anwendung im einzelnen betrifft: ſo habe ich es dem Leſer auf alle Weiſe erleichtert zu unterſcheiden, wo ich ſie mehr und wo ich ſie minder für ſicher und feſt begründet halte; und auch das iſt unerlaßlich für den welcher die Wahrheit ſucht, und weit entfernt zu überreden nur will daß andere ſachkundige ſie mit ihm ſuchen. Da es aber ſchwer iſt ſich aus angewöhnten Vorſtellungen herauszuſezen, und viele angeſehene Männer, die ſich ernſthaft mit dieſen Dingen beſchäftigen, nur angewöhnte Vorſtellungen, eigene oder fremde, zu haben pflegen: ſo bin ich weit entfernt viel Glauben zu erwarten, noch weniger allge-

meinen zu fordern. Vielmehr soll es mir genügen, wenn die unbefangenen kritischen Geister unter den Theologen, welche sich keine Vorstellungen angewöhnen, sondern jede allgemeine Ansicht in jedem einzelnen Falle neu hervorbringen, und welche also das Gefühl von den Schwierigkeiten, die allen bis jezt bekannten Ansichten ankleben, noch nicht verloren haben, der hier aufgestellten oder vielmehr nur weiter durchgeführten Erklärungsweise — denn für neu kann ich sie ja allen ihren Elementen nach nicht ausgeben wollen — einen Plaz neben den übrigen Hypothesen anweisen, um sie allmählig weiter durchzuprüfen; da denn bei fortgesezterm Gebrauch das wahre sich allmählig ergeben wird. Was ich mir aber vorzüglich verbitten möchte, das sind die weiteren Schlüsse von dem hier aufgestellten auf anderes; ich meine vornehmlich auf meine Ansicht von den Büchern des Matthäus und Markus, von der natürlich hier, wo beide nur stellenweise mit dem Lukas verglichen werden, nur die eine Seite hervortreten kann, die ich eben vorläufig bitten möchte nicht für das ganze zu halten, welches ich, wenn es die Umstände vergönnen, nach Beendigung der gegenwärtigen Arbeit mittheilen werde. Weshalb ich diese aber nur einen Versuch nenne, das ist das unkünstlerische der Zusammensezung und der Nachlässigkeit im Ausdrukk. Beides hängt mit die Entstehungsart dieser Arbeit zusammen, und ich hatte nur die Wahl sie
XIII entweder so zu liefern, oder ihre Ausführung auf eine noch sehr unbestimmte Zeit auszusezen; daher denn ihre Umarbeitung in eine vollkommnere und anmuthi-

gere Gestalt für die zweite Hand aufbehalten bleiben mag. Auch für den zweiten Theil, der sich auf ähnliche Art mit der Apostelgeschichte beschäftigen wird, weiß ich in dieser Hinsicht nichts besseres zu versprechen. Eine andere Unbequemlichkeit aber, daß man nämlich dies Büchlein nicht anders als mit dem aufgeschlagenen Lukas zur Seite, und nachdem man sich den Abschnitt, von dem jedesmal die Rede ist, ganz zu eigen gemacht, lesen kann, diese konnte ich dem Leser auf keine Weise ersparen. Es ist mir auch um so lieber daß dies nicht anging, da es das beste Mittel ist die ungehörigen Leser abzuwehren, die mit der Ursprache und überhaupt mit theologischen Dingen nicht Bescheid wissend, doch meinen, es gehöre zu ihrer Frömmigkeit in solchen Werken herumzuschnuppern, ob sie etwa Kezerei darin finden können. Denn diese fangen an, besonders auch unter uns, sich sehr zu mehren, hohe und niedere, gelehrte und ungelehrte, und ohne Nuz und Frommen mancherlei Aergerniß anzurichten und die Gewissen zu verwirren. Abhalten kann man sie freilich nicht, aber es ist doch heilsam, wenn sich ihnen das Gefühl recht aufdringt, daß sie das nicht verstehen, worüber sie reden; denn sie führen dann doch ihre Strafe in ihrem Gewissen mit sich, und so wird die Gerechtigkeit an ihnen geübt, die ich wenigstens nicht gern auf eine andere Weise an ihnen üben möchte. Da aber selbst Theologen jezt anfangen die kritische Bearbeitung der heiligen Bücher in üblen Ruf zu bringen, als ob sie dem göttlichen Ansehen der Schrift schadete; und die einfache Wahrheit, die hier statt alles andern gelten sollte,

daß der reinste einfältigste Glaube und die schärfste Prüfung eins und dasselbe sind, weil doch niemand, der göttliches glauben will, Täuschungen, alte oder neue, fremde oder eigene, soll glauben wollen, da diese immer noch von vielen nicht verstanden wird: so kann ich mich nicht enthalten ein Paar Worte über diese Sache für die einmal schon befangenen Gemüther zu sagen, natürlich nicht im allgemeinen, sondern nur in Beziehung auf den hier behandelten Schriftsteller. Wenn man die Thätigkeit des heiligen Geistes bei Abfassung der heiligen Schriften für eine specifische, von seinem Wirken in der Kirche überhaupt und von seiner allgemeinen Thätigkeit in den Jüngern Christi verschiedene hält: so ist man immer in besonderer Verlegenheit auf der einen Seite zu bestimmen, worin sie bei den historischen Schriften bestanden habe, auf der andern Seite, auf was für Subjekte man sie beschränken solle. Durch die hier aufgestellte Ansicht wird diese Einwirkung getheilt, und das ist der ganze Unterschied zwischen ihr und der gewöhnlichen in dieser Hinsicht. Es ist zuerst die Thätigkeit des göttlichen Geistes in denen welche Zeugen der Begebenheiten waren und die Reden Christi
xv hörten und wiedergaben, durch welche sie nämlich alles aus dem richtigen Gesichtspunkt auffassen, und auf eine solche Art wiedergeben, daß die Wahrheit der Sache selbst nicht zu verfehlen ist, wenn man nur diejenige Aufmerksamkeit anwendet, die man vorzüglich auf alles was in einem höheren Sinne dem göttlichen Geiste zugeschrieben wird, wenden soll. Von dieser Thätigkeit nun bin ich bemüht gewesen die Spuren aufzusuchen

und fleißiger nachzuweisen als gewöhnlich geschieht. Zweitens die Thätigkeit des Geistes in dem welcher sammelte und ordnete. Denn wenn ich auch das Resultat auf Rechnung menschlicher Forschung und Auswahl schreibe: so meine ich doch damit nicht ein kunstmäßiges kritisches Verfahren, welches jenen Zeiten und Menschen fremd war, sondern das leitende Princip dabei konnte immer kein anderes sein als der Geist des Christenthums, der sein eigenes Werk erkannte. Wenn nun aber der Sammler unseres Evangelii ein solcher ist, von welchem zweifelhaft scheinen kann, ob ihm, da er nicht in die Zahl der Zwölf gehört, eine außerordentliche Einwirkung des Geistes beigelegt werden darf: so ist ja auf jede Weise besser für ihn gesorgt, wenn er nur als Sammler und Ordner erscheint, nicht als Verfasser, und wenn wir die erste und größte Hälfte der außerordentlichen Thätigkeit nicht in ihm, sondern nur in denen suchen dürfen, welche in unmittelbarer Verbindung mit dem Erlöser standen, auf welche also von ihm immerfort Wirkungen des göttlichen Geistes ausgingen, und zwar zu einer Zeit wo das ordentliche und außerordentliche noch nicht kann geschieden werden, und welchen verheißen war daß der Geist ihnen was Christi war verklären und sie in alle Wahrheit leiten werde. Und so scheint mir auf jede Weise das Ansehn unseres Schriftstellers nicht zu verlieren sondern zu gewinnen, wenn man sein Werk auf frühere Werke ursprünglicher und geistbegabter Augenzeugen des geschehenen zurükführt.

Erst nachdem diese Arbeit ziemlich vollendet war, ist mir eine verständige und interessante Abhandlung ähnlichen Inhalts *) zu Gesicht gekommen. Sie trifft in manchen Voraussezungen mit mir zusammen; über den einen von den Punkten, wo wir anfangen auseinander zu gehn, habe ich mich am Schluß beiläufig erklärt. Ein anderer ist der, daß der Verfasser zu früh dem Wort εὐαγγέλιον den Sinn beilegt, daß es geordnete Sammlung von Nachrichten aus dem Leben Jesu bedeutet; eine Verwirrung zu der freilich die alten kirchlichen Schriftsteller selbst viel Anlaß geben. In diesem Sinne aber hat Paulus niemals von seinem Evangelium reden können, und in diesem kann ich auch kein irgend unterschiedenes Evangelium der Beschneidung und der Vorhaut anerkennen. Was nun weiter hieraus folgt, und wie auch übrigens sich diese Ansicht zu der meinigen verhält, überlasse ich dem aufmerksamen Leser selbst zu finden.

Geschrieben in den Ostertagen 1817.

*) Ueber die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien von Gieseler in Keil und Tzschirner Analekten, III. Bd. 1. St.

Einleitung.

Unter den vielen bereits aufgestellten Ansichten von dem Verhältniß unserer drei übereinstimmenden Evangelien zu einander sind neuerlich die beiden, daß jeder spätere Evangelist den früheren benuzt habe, und daß alle unabhängig von einander aus Einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben, jene von Hug diese von ihrem Erfinder Eichhorn mit dem meisten Aufwande von Fleiß und Genauigkeit vertheidiget worden. Beide gelehrte und scharfsinnige Männer bestreiten sich gegenseitig sehr glükklich und siegreich. Allerdings läßt sich manches mit Grund erinnern gegen die Eichhornischen Widerlegungen der Annahme, daß ein Evangelist den andern benuzt habe. Aber wenn man auch streicht, was zuviel beweiset oder zuviel unerweisliches voraussezt, und das gilt von gar vielem, was Eichhorn zu sehr ins Einzelne ausführt: so wird doch immer einleuchtend genug, daß sich diese Annahme nicht folgerecht durch unsere Bücher durchführen läßt, und daß nicht nur jeder anderen Voraussezung, welcher Evangelist den andern benuzt habe — wie denn jede mögliche ihre Vertheidiger gefunden hat — immer auch bedeutende Umstände im Wege stehn, sondern daß auch, wie Hug die Hypothese näher bestimmt hat, troz aller scharfsinnigen Bemühungen des gelehrten Mannes kein wahrscheinliches Gesez aufzufinden ist über

die Art, wie der ſpätere Evangeliſt den früheren an einigen Stellen wörtlich ohne Zuſäze und Abkürzungen wiederholt, an andern abkürzt, und dann wieder manches ausläßt oder ihm widerſpricht, ohne zur Beruhigung der Leſer, die er doch anderwärts an ſeinen Vorgänger verweiſen ſoll, irgend eine Andeutung über den Grund des Widerſpruchs zu geben. — Eben ſo möchte ich nicht überall in alles einſtimmen, was Hug der Eichhornſchen Annahme eines Urevangeliums entgegenſtellt; aber im ganzen ſollte es ihm wol gelungen ſein, allen noch Unbefangenen die Sache unwahrſcheinlich zu machen. Gleich den Hauptpunkt faßt er gewiß ſehr gut an, daß nämlich das Bedürfniß eines ſolchen Urevangeliums gar nicht da war, daß in den erſten Zeiten — und aus den erſten Zeiten müßte doch die Schrift ſein, welche ſolches Anſehn erworben und ſo fruchtbar an Zuſäzen und Ueberarbeitungen und neuen Geſtaltungen geworden war — bei der Verkündigung des Chriſtenthums auf die einzelnen Umſtände im Leben Chriſti wenig oder keine beſondere Rükkſicht genommen wurde, und noch weniger nöthig ſein konnte ſich zu einigen, welche Umſtände man zum Grunde legen wollte und welche nicht, ja daß grade dasjenige worauf gewiß bei der Verkündigung des Chriſtenthums zurükkgegangen worden, daß nämlich Jeſus der Sohn Davids und daß er auferſtanden ſei, im Urevangelium theils ganz fehlt, theils ſehr dürftig behandelt iſt. Manches andere gegen dieſe Annahme, was Hug nur ſehr flüchtig berührt, wird bedeutender, wenn man es näher betrachtet und länger feſthält. Eichhorn ſcheint zwar den eigentlichen Concipienten des Urevangeliums nur für einen Schüler der Apoſtel zu halten; allein da es den erſten Miſſionaren des Chriſtenthums ſoll mitgegeben worden ſein und zwar zur Beglaubigung ihres Unterrichts, ſo ſchreibt er ihm doch offenbar apoſtoliſche Autorität zu; es muß unter Anleitung der Apoſtel verfaßt und von ihnen gebilligt worden ſein. Wie ſtimmt nun damit, daß der Verfaſſer unſeres Matthäus, den Eichhorn für einen Augenzeugen und alſo wol für den Apoſtel dieſes Namens hält, an der

Ordnung etwas auszusezen gefunden? Warum hat er nicht seine Ausstellungen zur rechten Zeit gemacht vor der Ausgabe, und gesorgt, daß diese Schrift, auf deren Zusammenhang im Ganzen ein so großer Werth sollte gelegt werden, auch in den einzelnen Theilen in einer tadellosen Ordnung erschiene? Doch dieses will ich nicht festhalten, da ich den Hauptsaz selbst von dem Verfasser unseres Matthäus keineswegs unterschreiben möchte. Aber wenn das Urevangelium den ersten Missionaren zu ihrer Beglaubigung ist mitgegeben worden: so müssen diese und ihre ächten Nachfolger um so vorsichtiger für ächte eben so wenig vermehrte als verstümmelte Abschriften gesorgt haben, als wir sehr zeitig die Klagen über falsche Brüder und eingeschlichene unbefugte Verkündiger antreffen, von denen sie sich, wenn einmal ein solches Beglaubigungsmittel existirte, durch nichts sicherer unterscheiden konnten. Findet man hierin Schwierigkeit, da ja doch das Urevangelium um so leichter je kleiner es war kont[illegible] abgeschrieben werden: so fällt diese ganz auf die Voraussezung zurükk, daß es zur Beglaubigung mitgegeben ward. Daß also das ächte Urevangelium unter der Fülle von Uebersezungen und Vermehrungen sich so zeitig sollte verloren haben, das läßt sich unter diesen Umständen schwerlich denken; indem auch viele einzelne den Sinn mußten gehabt haben, lieber das wenn gleich dürftigere Urevangelium zu besizen, weil es von den Aposteln beglaubigt war, als die nicht so beglaubigten Vermehrungen. Wollen wir aber lieber dem Urevangelium die apostolische Autorität absprechen, und somit auch den Zwekk daß es zum allgemeinen Leitfaden und zur Beglaubigung dienen sollte: so verwandeln wir es in ein bloßes Privatunternehmen eines apostolischen Schülers: und dann läßt sich weder denken, wie Ein solches so ausschließend Grundlage aller andern Arbeiten dieser Art geworden ist, da der Gedanke eine Nachricht von dem Leben Jesu zu verfassen sehr vielen in verschiedenen Gegenden fast zugleich kommen konnte und mußte, noch weniger wie grade eine so magere Erzählung den fast gleichzeitigen wenigstens zum Theil gewiß reicheren so

allgemein den Preis abgewonnen; — es müßte denn sein, daß jeder dasjenige, woran er am wenigsten hatte, vorgezogen habe, damit er desto mehr hinzuthun könne. Ueberhaupt aber, wenn einer nach den Eichhornschen Vorschriften zu Werke gehend sich das Urevangelium zusammensezt, wird es ein ganz wunderliches und unverhältnißmäßiges Ding wegen großer Ausführlichkeit einiger und unbegreiflicher Magerkeit anderer Stellen. Will man um dem abzuhelfen alles Ausführliche erst späteren Bereicherungen zuschreiben: so bleibt fast nur eine tabellarische Uebersicht übrig, welche, wenn wir sie als eine apostolische Vorschrift für den Unterricht ansehn, nur die Absicht haben konnte andere Begebenheiten aus dem Leben Jesu als Basis des Unterrichtes gradehin auszuschließen; wozu sich kein Grund einsehn läßt. Sehn wir sie aus irgend einem andern Gesichtspunkt an: so konnte sie sich immer nur auf ausführlichere Nachrichten beziehen; und ihr Hauptzwekk müßte dann die Anordnung und Folge der Begebenheiten gewesen sein. Aber theils wäre diese Sorgfalt um so weniger im Geist jener Zeit gewesen, als weder für die Erbauung der Christen noch für die Verbreitung des Christenthums ein Werth hierauf gelegt werden konnte; theils soll ja nach Eichhorn selbst diese Ordnung und Folge im Urevangelium nicht einmal authentisch gewesen sein. Wenn man sich nun die Entstehungsart des Urevangeliums selbst, wie es nach dieser Annahme gewesen sein soll, nicht zur lebendigen Anschauung bringen kann: so findet man gewiß dieselbe Schwierigkeit bei der Ableitung unserer Evangelien aus dem Urevangelium.

Nicht nur wenn man annimmt, daß das Evangelium des Johannes später geschrieben sein soll als die andern drei und doch von dem Apostel, kann man kaum zusammendenken, daß so frühzeitig als nach dieser Voraussezung unsere drei müßten geschrieben worden sein schon alle jene Uebersezungen und bereicherten Exemplare sollten vorhanden und in Umlauf gewesen sein. Denn auch darauf will ich nicht bestehen, weil mir jenes Verhältniß des Johannes ebenfalls unwahrscheinlich ist. Sondern ich meines Theils

habe um die Eichhornische Entstehung unserer drei Evangelienbücher aus dem Urevangelium nicht zu begreifen schon vollkommen genug daran, daß ich mir denken soll unsere guten Evangelisten von vier fünf sechs aufgeschlagenen Rollen und Büchern, in verschiedenen Zungen noch dazu, umgeben, abwechselnd aus einem ins andere schauend und zusammenschreibend. Denn ich meine mich in einer deutschen Bücherfabrik des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts zu befinden, nicht in jener Urzeit des Christenthums; und wenn ich mich jener Aehnlichkeit wegen vielleicht weniger wundere, daß sich dem gelehrten Manne bei seiner Hypothese dieses wohlbekannte Bild untergeschoben hat, so kann ich doch auch nur um so weniger glauben daß sich die Sache wirklich so verhalten habe.

Wenn ich nun frage, an welchem Punkte hat wol ein solcher Mann angefangen zu irren, daß er auf eine so wunderliche und, sobald man sie zu einer lebendigen Anschauung bringen will, so unhaltbare Vorstellung gekommen ist: so finde ich den Anfang in einem nicht gehörig begründeten Dilemma, und die Fortsezung in einer für einen Kritiker meines Erachtens nicht genug vorsichtigen Formel. Zuerst nämlich — warum soll die Harmonie der drei Evangelisten nicht anders zu erklären sein, als daß sie entweder einander benuzt oder aus Einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft? Kommen doch hernach gleich selbst mehrere gemeinschaftliche Quellen zum Vorschein; warum bleibt man nicht von vorn herein bei der Mehrheit stehen, wie angesehene Forscher, die man nicht zu bereitwillig verlassen sollte, dabei stehen geblieben sind? Denn dieser oft wiederkehrende Wechsel von gemeinschaftlichen und eigenthümlichen Geschichtstheilen deutet doch an sich auf nichts anderes als auf mehrere früher vorhandene Quellen, welche die Evangelisten theils mit einander gemein gehabt haben theils nicht, und jede Abweichung in der Ordnung des gemeinschaftlichen macht das zum Grunde liegen Einer über das ganze sich erstreckenden Urschrift, an welcher bei der großen Dürftigkeit des Inhalts die Ordnung grade die Hauptsache gewesen

ſein müßte, unwahrſcheinlich. Wie aber, wenn gleich nur Quellen über einzelnes urſprünglich vorhanden waren, dennoch ſo häufig auch die Anordnung übereinſtimmen kann, darüber laſſen ſich wol vielfältige Erklärungen im voraus als möglich denken; und wer annimmt, daß unſere Evangelien zum Theil von Augenzeugen, die Jeſum beſtändig begleitet, zum Theil von ſpäteren verfaßt ſind, zu denen aber noch unmittelbare Traditionen von ſolchen Augenzeugen kommen konnten, der bedarf keiner weitern Erklärung, und die Annahme eines Urevangeliums wird ihm völlig überflüſſig. — Nimmt man aber auch ein ſolches an: ſo iſt gewiß die nähere Ausmittelung deſſelben nach der Formel, das allen drei Evangelien gemeinſchaftliche und in dem gemeinſchaftlichen wieder den kürzeſten Ausdrukk zuſammenzuſtellen, eine wie mir ſcheint nicht ſehr kritiſche Maaßregel. Denn wenn man an die frühere und größere Anzahl von Evangelienbüchern denkt und dieſe Maaßregel auf jede Trilogie derſelben anwenden könnte: würde dann nicht gewiß jedesmal unſer Urevangelium anders ausfallen? Denken wir uns aber den Fall, wir hätten noch alle dieſe Bücher und wollten mit allen zuſammengenommen ſo zu Werke gehn: würden wir nicht ganz gewiß ein noch weit dürftigeres Urevangelium erhalten? Die ganze Wiederherſtellung deſſelben beruht alſo bei dieſem Verfahren lediglich darauf, daß uns grade dieſe drei Evangelienbücher übrig geblieben ſind. Gewiß durch bloßes Auslöſchen aus einigen andern abgeleiteten Schriften eine verloren gegangene, die jenen zum Grunde gelegen haben ſoll, unter ſolchen Verhältniſſen ohne alle beſtimmte Spur von Anführungen oder Verwebungen herſtellen zu wollen, iſt ein unausführbares Unternehmen, das alſo auch den Treflichſten, der ſich daran wagen will, zu Schanden machen muß. Dies alles zuſammengenommen muß, glaube ich, jeden allmählig von dieſer Hypotheſe abwendig machen, die auf keine Weiſe zu einer in ſich zuſammenhängenden Anſchauung zu bringen iſt.

Fragen wir nun aber weiter, was wir denn an die Stelle dieſer beiden Erklärungen ſezen wollen, und ob es einen ſicheren

Wege gebe, auszufinden was wahrscheinlich vor unsern Evangelien ihnen zum Grunde liegendes vorhanden gewesen; so scheint mir der sicherere Weg der, daß man die Untersuchung zuerst nicht von dem einen Ende allein anfange, sondern von beiden. Nämlich man muß nicht nur die Evangelien darauf ansehn, was wol vor ihnen da gewesen sein könne und müsse, vermöge dessen sie so geworden sind wie wir sie haben: sondern man muß auch fragen, wie wol nach Lage der Sachen, nach Zeit und Umständen die christliche Geschichtschreibung sich entwikkelt hat, und muß was diese Betrachtung ergiebt mit den Ergebnissen von jener vergleichen und eins durch das andere bewähren.

Gehn wir zunächst auf die Beantwortung dieser Frage aus: so ergiebt schon das bisher gesagte, daß wir ein Urevangelium in dem Eichhornischen Sinne nicht wahrscheinlich finden können. Nämlich nicht wahrscheinlich, daß die erste schriftliche Aufzeichnung vom Leben Jesu gewesen sei Eine in ihrer Art einzige und eben darum allem folgenden zum Grunde liegende höchst ungleichförmige oder durchaus dürftige aber über die Hauptbegebenheiten im öffentlichen Leben Jesu im Zusammenhange sich erstrekkende Erzählung. Vielmehr stellen wir die Frage so, Was haben wir uns wahrscheinlich früher zu denken, Eine zusammenhängende aber magere Erzählung, oder viele aber ausführliche Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten? so können wir nicht anders als für das lezte entscheiden. Für die erste Verkündigung des Christenthums waren schriftliche Nachrichten vom Leben Christi kein Bedürfniß; und wenn Petrus fordert *) daß ein neu zu erwählender Apostel ein Begleiter Christi gewesen sein müsse von seiner Taufe an bis zu seiner Himmelfahrt: so ist das zuerst buchstäblich überhaupt nicht zu verstehen, dann aber auch nicht deshalb gefordert worden, damit er die Begebenheiten richtig erzählen möge, sondern weil man sicherer war, daß er den Geist Christi in sich genommen und seine Lehre richtig gefaßt habe.

*) In einer Rede die aber nach Eichhorn erst Lukas gemacht haben soll.

Denn auf die einzelnen auch wunderbaren Begebenheiten berief man ſich nicht; das einzelne bewies nichts, im allgemeinen aber waren ſie bekannt genug unter den Juden und Judengenoſſen. Eine Urchriſtologie hingegen, könnte man in einem ähnlichen Sinne ſagen, habe es allerdings gegeben, nämlich einen gemeinſchaftlichen Typus des Erweiſes der höheren Würde Jeſu mit Bezug auf altteſtamentiſche Stellen; nur ſchriftlich aufgezeichnet war freilich auch dieſe nicht. In Beziehung aber auf dieſe verwahrt ſich Paulus dagegen, daß er ſie nicht von den Apoſteln oder irgend von Menſchen empfangen habe. Wenn hingegen ein erſter Verkündiger des Evangeliums von Erzählung des einzelnen im Leben Jeſu ausgehen mußte: wie ſollte es Paulus wol angefangen haben ſeine Gleichheit mit den andern Apoſteln zu
11 behaupten? Soll er vorgegeben haben, der Herr habe ihm in einer Erſcheinung auch ſein ganzes irdiſches Leben offenbart? Auch dieſer Umſtand macht ein Urevangelium als nothwendigen Apparat der erſten Verkündiger und als Werk irgend einer Uebereinkunft ſehr unwahrſcheinlich. Wenn alſo zum Behuf der Verkündigung des Evangeliums ſchriftliche Nachrichten dieſer Art nicht nothwendig waren, alſo die Apoſtel und die erſten thätigen Jünger kein hierin gegründetes Bedürfniß hatten ſich mit ſchriftlicher Aufzeichnung zu befaſſen: ſo iſt auch, da wir in der That nicht glauben dürfen daß ſie Muße und Neigung hatten zu dem überflüſſigen, ſondern wir ſie reichlich beſchäftigt denken müſſen mit dem unmittelbar zu ihrem Beruf gehörigen, und im Dienſte des Herrn immer ziemlich hart gedrängt von ungünſtigen Umſtänden, auf keine Weiſe wahrſcheinlich, daß die chriſtliche Geſchichtſchreibung, in welcher Geſtalt es auch ſei, aus freiem Triebe von ihnen ausgegangen iſt. Sondern wir müſſen etwas tiefer hinabſteigend wol ſagen, die erſte Quelle derſelben ſei geweſen das billige und natürliche Verlangen ſolcher, die an Jeſum gläubig geworden ohne ihn ſelbſt gekannt zu haben. Dieſe gewiß wollten gern etwas näheres von ſeinem Leben erfahren, um doch ſo viel als möglich ihren älteren und glücklicheren Brüdern ſich

gleich ſtellen zu können. In den öffentlichen Verſammlungen der Chriſten wurde dies Verlangen aber wol nur ſehr zufällig und ſparſam geſtillt, wenn ſich etwa ein Lehrer auf allgemein denkwürdige Ausſprüche Chriſti bezog, die nur mit ihrer Veranlaſſung konnten erzählt werden; reichlicheres und ausführlicheres konnten ſie nur im vertrauten Umgang auf ausdrükkliches Befragen erfahren. Und ſo wurde viel einzelnes erzählt und vernommen, das meiſte wol ohne aufgeſchrieben zu werden; aber gewiß wol wurde auch ſehr bald manches aufgeſchrieben, theils von den Erzählern ſelbſt, wie etwa jeder in den Fall kam über eine einzelne Begebenheit, von der er vorzüglich gut Auskunft geben konnte, vielfach befragt zu werden; denn dann wurde das Schreiben eine Bequemlichkeit und Zeitersparung. Noch mehr aber wurde gewiß aufgeſchrieben von den Forſchenden, zumal von ſolchen, die den Erzählern nicht immer nahe blieben und gern ſelbſt wieder das Erforſchte Vielen mittheilen wollten, die vielleicht nie einen Augenzeugen benuzen konnten. So ſind einzelne Begebenheiten aufgezeichnet worden und einzelne Reden. Schwerlich wol iſt gegen dieſe wahrſcheinliche Erzählung jezt noch der Einwand zu beſorgen, die erſten Verkündiger ſowol als Liebhaber des Chriſtenthums ſeien in einem ſolchen Abgrund von Unbildung verſunken geweſen, daß man nur äußerſt wenige ſolchen Aufſchreibens fähige unter ihnen annehmen dürfe. Nicht einmal über das Behalten und Wiedergeben der Reden finde ich nöthig mich auf dieſen Einwurf einzulaſſen. Denn wenn auch vielleicht dieſe Fertigkeit unter den Juden an ſich geringer war als unter den Hellenen: ſo wurde auf der andern Seite die Sache durch die paraboliſche und gnomiſche Lehrart und durch die beſtändigen Anſpielungen und Berufungen auf die allbekannten Theile der heiligen Schriften bedeutend erleichtert. Solche Aufzeichnungen ſind gewiß anfänglich am ſparſamſten geweſen unter den in Paläſtina angeſeſſenen Chriſten und gleich mehr in die Ferne gegangen, wohin die lautere mündliche Ueberlieferung ſparſamer floß. Häufiger aber ſind ſie überall entſtanden und eifriger ge-

sucht worden, als die große Masse der ursprünglichen Begleiter und Freunde Christi durch Verfolgungen zerstreut wurde, und noch mehr als diese erste Generation des Christenthums anfing auszusterben. Schon früher indeß müßte es wunderlich zugegangen sein, wenn die forschenden Aufzeichner immer nur einzelnes abgesondert sollten besessen haben; vielmehr sind gewiß schon sie und noch mehr ihre nächsten schriftlichen Abnehmer auch Sammler geworden, jeder nach seiner besondern Neigung. Und so sammelte vielleicht wol der eine nur Wundergeschichten, der andere nur Reden, einem dritten waren vielleicht ausschließend die lezten Tage Christi wichtig oder auch die Auftritte der Auferstehung. Andere ohne so bestimmte Vorliebe sammelten alles was ihnen nur aus guter Quelle zu Theil werden konnte. Daß aber, sei es die ersten Aufzeichnungen oder die Sammlungen derselben, sollten darauf ausgegangen sein gewisse einzelne Tage im Leben Jesu vom Morgen bis Abend zu umfassen, ist mir an sich eben so unwahrscheinlich, als die dafür aufgezeigten Spuren mir unzulänglich erscheinen. Diese könnten aber weit mehr Gewicht haben, und die Sache würde mir immer sehr bedenklich bleiben wegen des ganz wunderlichen Ansehns, welches das Leben Jesu bekommt, wenn man einen so grellen Abstich annimmt zwischen einigen großen Tagen, in denen sich alles bis zur höchsten Unwahrscheinlichkeit häuft, und großen fast leeren Zwischenräumen zwischen diesen. Denn wenn man annimmt, diese in unsern Evangelien leeren Zeiträume wären jenen Tagen auch ähnlich gewesen, nur daß wir der Nachrichten entbehrten: so verpflanzt man nur dieselbe Unwahrscheinlichkeit aus dem Leben Jesu in die Schicksale der Tradition von demselben. — Solcher Sammlungen also konnten schon viel vorhanden sein, größere und kleinere, einfache und aus mehrern zusammengesezte, nicht nur ehe eine von ihnen ein öffentliches Ansehn erlangte, ich meine, sei es auch nur in einzelnen Gemeinen gewesen, als heilige Schrift zum Grunde der öffentlichen Vorträge gelegt wurde, sondern auch ehe noch eine davon ein ordentliches Buch hätte vorstellen wollen mit Anfang

und Schluß. Denn nur wer eine frohe Ueberzeugung haben konnte durch fleißiges Forschen einen seltenen Reichthum einzelner Erzählungen aus allen Theilen wenigstens des öffentlichen Lebens Christi zusammengebracht zu haben, und dabei nicht hoffen durfte ihn noch bedeutend vermehren zu können, wird seine Sammlung in ein solches Gewand gebracht und sie dadurch abgeschlossen haben. Niemand aber wird wol glauben, daß andere als so abgeschlossene Sammlungen ein öffentliches Ansehn erlangen konnten.

So weit kann man von diesem Punkt aus die wahrscheinliche Geschichte der christlichen Geschichtschreibung fortführen, und diese hat auch schon früheren Ansichten der drei Evangelienbücher (man sehe Paulus introductio, auf die er auch in seinem Commentar wieder verweiset) im ganzen zum Grunde gelegen. Nachdem aber späterhin die Hypothese vom Urevangelium ausgebildet worden und Eingang gefunden, muß man freilich noch genauer zu Werke gehn und noch besonders die Frage aufwerfen, Wenn es auch Evangelienbücher, das heißt abgeschlossene Sammlungen kirchlichen Gebrauchs, gegeben hat, die bloß aus solchen Sammlungen unmittelbar entstanden sind: können auch unsere drei auf diese Art erklärt werden, oder nöthigt uns nicht ihre große Uebereinstimmung auch in der Anordnung dennoch zu einer von jenen Hypothesen zurükkzukehren und anzunehmen entweder, daß einer dem andern nachgegangen sei, oder daß sie einer ihnen anderwärts gegebenen Anordnung gleichmäßig gefolgt sind, welcher Typus der Ordnung doch etwas schriftlich verfaßtes müßte gewesen sein, wenn er auch jünger wäre als jene Erzählungen und Sammlungen, und erst zwischen diese und die Evangelien fiele, wenn er auch vielleicht nur um die sehr verschiedenen Sammlungen auf einander zurükkführen zu können, wenn und von wem es sei, richtig oder unrichtig aufgestellt worden, und also weder seines Alters noch seiner Bestimmung wegen den Namen eines Urevangeliums verdiente.

Um dieſe Frage zu entſcheiden, iſt aber gewiß nicht hinreichend, womit man ſich in der lezten Zeit faſt ausſchließend begnügt hat, die einzelnen Abſchnitte der drei Evangelien, wie ſie gemeinſchaftlich ſind oder eigenthümlich, mit einander zu vergleichen. Denn durch dieſe Vergleichung wird die Aufmerkſamkeit mehr oder weniger abgezogen von der Art wie die einzelnen Erzählungen in jedem Evangelium ſelbſt mit einander verbunden und an einander gereiht ſind, und man verdekkt ſich alſo vielleicht mehr als die Hälfte der Sache, vielleicht die beſten und ſicherſten Anzeigen, woraus man die Entſtehungsart dieſer Bücher noch entwikkeln könnte. Hat man nun bisher faſt einſeitig die comparative Anſicht verfolgt: ſo ſcheint es faſt nothwendig zur Förderung der Sache, daß man fürs erſte eben ſo einſeitig die andere Hälfte nachbringe, und aus der Betrachtung eines jeden dieſer drei Bücher für ſich, indem man darauf achtet, wie und nach welcher Regel oder aus welchen Geſichtspunkten die einzelnen Begebenheiten mit einander verbunden ſind, und hiebei auf das wahrſcheinlich frühere Vorhandenſein einzelner Erzählungen und Sammlungen Rükkſicht nimmt, ſo zuvörderſt zu entſcheiden ſuche, ob das Buch mittelbar oder unmittelbar und durch was für eine Art von Bearbeitung aus ſolchen früheren Aufzeichnungen entſtanden ſein kann oder nicht. Die Ergebniſſe dieſer Bemühung aber darf man freilich für ſich noch nicht als vollkommen entſcheidend anſehn; ſondern nachdem man alle drei
17 Evangelien auf dieſe Weiſe betrachtet hat, muß man dann noch zuſehen, ob auch ihr Verhältniß unter einander dieſen Ergebniſſen nicht widerſpricht, muß feſtſtellen, ob irgend Eine Vorausſezung um dieſes Verhältniß zu begreifen nothwendig müſſe gemacht werden, oder wie viele und was für welche möglich ſeien; und wenn mehrere möglich ſind, muß man ein ausmerzendes und annäherndes Verfahren ſo leiſe als möglich fortſchreitend und immer nur das mindeſt mögliche nachgebend ſo lange fortſezen, bis Eine Vorausſezung allein ſtehen geblieben iſt, und alle Bedenken, die auch von dieſer aus noch entſtehen und irgend auf-

genommen zu werden verdienen, möglichſt beſeitiget ſind, und alſo ein in allen Beziehungen befriedigendes Reſultat gefunden iſt.

Dieſe ganze Arbeit haben diejenigen zu leiſten, welche die Kritik unſerer drei Bücher aufs reine bringen wollen frei von allen mehr aufs Gerathewohl erdachten als auf einem regelmäßigen Wege gefundenen Hypotheſen. Zu dem erſten Theil dieſer Unterſuchung aber in Bezug auf das Evangelium des Lukas kann hoffentlich die folgende Betrachtung einen deſto unbefangenern Beitrag geben, als ſie gar nicht ein allgemeines Reſultat über alle Evangelien im Auge hat, ſondern nur dieſem Schriftſteller auf die Spur zu kommen trachtet, mehr um das Verhältniß ſeines erſten Buches zu dem zweiten als um das ſeines Evangelii zu den andern beiden auszumitteln.

Allgemeine Betrachtung

des ersten Buches oder des Evangeliums.

Wenn wir den Eingang, der sich als Zueignungsschrift allenfalls ganz absondern läßt, vorläufig bei Seite stellen, ob er gleich nicht als gemeinschaftlich für beide Bücher angesehen werden kann: so unterscheiden wir, mag man dies auch vorläufig für ganz willkührlich halten, vier verschiedene Hauptmassen, in welche das Ganze zerfällt. Die erste enthält die Nachrichten von dem Zeitraume vor dem öffentlichen Leben Jesu und umfaßt die ersten beiden Kapitel. Die zweite besteht aus vielen theils enger theils loser mit einander in Verbindung gesezten Nachrichten von Thaten und Reden Jesu, mit Ausnahme dessen, was sich auf seine Taufe durch Johannes bezieht, ohne genaue Zeitbestimmungen, und mit derselben Ausnahme größtentheils aus Kapernaum oder der Umgegend oder wenigstens mit Beziehung auf den Aufenthalt Jesu an jenem Ort. Sie erstrekkt sich bis IX, 49. Die dritte enthält ähnliche Erzählungen, die aber größtentheils in Beziehung stehn mit einer Reise Christi nach Jerusalem; ihr Ende wollen wir für jezt noch nicht genauer bestimmen. Die lezte endlich beschäftiget sich auf eine größtentheils mehr zusammenhängende Art mit den lezten Tagen Christi, seinem Leiden

und Tode und seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Diese vorläufige Eintheilung wird vielleicht um so eher vorläufige Nachsicht finden, als sie auch mit den verschiedenen Verhältnissen unseres Evangeliums zu den andern beiden im Großen zusammentrifft. Denn die erste Masse hat wenigstens dem Inhalt nach Lukas mit Matthäus gemein, mit Markus aber nicht; die zweite mit wenigen Ausnahmen nicht nur dem Inhalt sondern großentheils auch der Darstellung nach mit beiden. Die dritte Masse enthält mit unbedeutenden und zum Theil zweifelhaften Ausnahmen dem Lukas eigenthümliche Begebenheiten und Reden; wie denn auch dieser Theil, wenn ich ihn gleich nicht grade mit XVIII, 14. schließen möchte, schon von Andern für eine eigene Schrift ist gehalten worden, die Lukas vorgefunden und seinem Evangelium einverleibt habe. Die vierte ist wieder dem Inhalte nach, nicht aber in demselben Maaß als die zweite auch in der Darstellung, allen dreien gemein, mit Ausnahme jedoch des größten Theils der Auferstehungsgeschichten.

Wir betrachten nun diese Theile einzeln mit Rükksicht auf die verschiedenen möglichen Entstehungsarten des Ganzen.

Erste Masse. Kap. I. und II.

Unverkennbar ist von vorne herein die große Verschiedenheit des Stils zwischen dem Eingang und diesem Abschnitt, indem man aus einem ganz leidlichen und wohlgebauten ja zierlich sein wollenden Griechisch in die härtesten hebraisirenden Wendungen hineinplumpt, so daß man schwer daran geht beides derselben Hand zuzuschreiben, und schon hieraus geneigt werden möchte anzunehmen, dies sei eine Erzählung die Lukas schon vorgefunden und ungeändert an die Spize seines Evangeliums gestellt, wie schon Viele zugeben daß er weiterhin auch unverändert jene einzelne Schrift eingerükkt habe. Allein dies wäre mindestens unvorsichtig genug. Denn man kann denken, Lukas habe allenfalls eine mäßige Periode von wenig Inhalt in gutem Griechisch

ſchreiben können, wenn er aber fortlaufend erzählen ſollte und mehr Athem brauchte, ſei er doch genöthigt geweſen zu der geläufigeren hebraiſirenden Schreibart zurükkzukehren. Ja man könnte ſogar denken, wie wir ſolche Zueignungen wol einer zierlicheren Hand zu ſchreiben übergeben, habe er auch die ſeinige von einem Andern zierlicher abfaſſen laſſen. Oder man könnte auch ſagen, die beſſere griechiſche Schreibart ſei die des Lukas, aber er werde zum Hebraiſiren verführt, wo er Aramäiſches noch dazu mit altteſtamentiſchen Anführungen durchſpikktes wiedergeben ſolle, wobei er ohnedies zu der gewöhnlichen Ueberſezung ſeine Zuflucht nehmen mußte.

Dieſes alſo möge nichts entſcheiden. Allein wenn man das Ende des erſten Kapitels mit dem Anfange des zweiten vergleicht: ſo kann man kaum zweifelhaft bleiben, daß von V. 5. bis zu Ende des Kapitels urſprünglich ein für ſich beſtehendes Ganzes geweſen iſt. Zuerſt nämlich der 80ſte Vers iſt eine unverkennbare Schlußformel. Denn dies ſei hier ein für allemal als
21 Grundſaz aufgeſtellt, der wol leicht, verſteht ſich mit der Befugniß Ausnahmen davon zuzugeben, wenn ſie beſonders begründet ſind, von Jedem wird anerkannt werden, daß eine fortlaufende Erzählung vom einzelnen nicht ins allgemeine zurükkgeht, außer wenn ſie den Gegenſtand ganz verläßt. Eine einzelne Begebenheit hingegen für ſich erzählt bietet keinen befriedigenden Schluß dar, außer wo die Kunſtform ſtreng abſchließt. Das fühlt jeder und fügt etwas allgemeines hinzu, wie jede Liebeserzählung im Volkston ſich nicht begnügt mit der Heirath zu ſchließen, ſondern dann noch hinzufügt, daß das Paar viele Jahre mit Nachkommenſchaft geſegnet vergnügt gelebt habe. Wo aber von demſelben Gegenſtand weiter gehandelt und einzelnes an einzelnes gereiht wird, da iſt ein ſolches Zurükkgehn ins allgemeine völlig außer ſeiner Stelle und kann keinem nicht ganz unverſtändigen Erzähler in den Sinn kommen. In der Folge wird dieſes bei vielen einzelnen Erzählungen von Chriſto, auf welche gleich wieder einzelnes folgt, anzuwenden ſein. Und hier iſt im weſentli-

chen derſelbe Fall, und die Worte, Und das Kind wuchs und ward ſtark am Geiſt, bezeichnen ganz beſtimmt das Ende einer Erzählung. Man könnte freilich ſagen, es werde gleich im Verfolg nicht weiter von Johannes gehandelt, der Gegenſtand werde alſo verlaſſen, und bei dieſer Gelegenheit ſei die Nachricht von ſeinem weiteren Erwachſen nicht am unrechten Plaz. Allein man muß bedenken, daß ſchon im vorigen die Geburt Chriſti mit der Geburt Johannes in Verbindung gebracht war, und daß der Zu- 22
ſammenhang durch dieſe Einſchiebung nur geſtört würde. Hierzu kommt noch zweitens, daß wenn im zweiten Kapitel derſelbe Erzähler fortführe, auch manches anders ſein müßte. Ich will darauf kein großes Gewicht legen, daß ja ſchon im vorigen die Geburt Chriſti nach ihrem Zeitverhältniß zu der des Johannes ganz genau beſtimmt war, und daß alſo eine genauere Zeitbeſtimmung hier nicht an ihrem Plaz war, ſondern eher oben zur Ergänzung des unangenehm unbeſtimmten, In den Tagen Herodes. Da ſollte der Verfaſſer, wenn er derſelbe iſt, hinzugefügt haben, Kurz vor der Schazung. Dieſes wie geſagt will ich nicht ſehr feſt halten, weil man ſagen könnte, die Schazung — möge nun die Angabe richtig ſein oder unrichtig, denn darauf komme es hier nicht an — werde hier gar nicht als Zeitbeſtimmung erwähnt, wenn gleich beiläufig näher beſtimmt werde, welche gemeint ſei, ſondern nur um die Reiſe des Joſeph nach Bethlehem und Chriſti Geburt dort zu erklären. Allein das iſt für mich in Verbindung mit dem vorigen Punkt entſcheidend, daß hier noch einmal Joſephs und Marias Wohnen in Nazaret und noch einmal Joſephs Abſtammung von David erzählt wird, gar nicht als ob wir das ſchon wüßten. Wer ſo wiederholt hätte, der hätte uns auch gewiß eine Hindeutung auf die Botſchaft des Engels nicht geſchenkt. Daß der Ausdrukk ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις hiegegen nichts beweiſet und keine beſtimmte Beziehung auf das vorige in ſich ſchließt, bedarf wol ſchwerlich einer beſondern Ausführung, zumal unmittelbar hinter jener Schlußformel und dem Geſang des Za- 23

charias, und bei der genauen Bestimmtheit im vorigen, die eher erwarten ließ, Im sechsten Monat aber nach jenen Tagen.

So sondert sich uns demnach gleich das erste Kapitel ab als eine Schrift die ursprünglich für sich bestanden hat. Betrachten wir sie nun als solche etwas näher: so können wir uns des Gedankens nicht erwehren, daß sie ursprünglich mehr ein kleines dichterisches Werk als eine eigentliche Geschichtserzählung gewesen sei. Im engsten Sinne wird das leztere ohnedies wol niemand annehmen und behaupten wollen, der Engel Gabriel habe in so streng jüdischen Formeln und in großentheils alttestamentischen Ausdrükken die Ankunft des Messias verkündigt, und der Wechselgesang zwischen Elisabet und Maria sei wirklich so gehalten worden, und Zacharias habe wirklich in dem Augenblikk, wo er die Sprache wieder erhalten, sie auch zu diesem Lobgesang benuzt, ohne durch die Freude und das Wundern der Versammlung gestört zu werden, wodurch doch der Erzähler selbst sich unterbrechen läßt. Also das müßte man auf jeden Fall annehmen, daß der Verfasser von dem seinigen hinzugethan und die Geschichtserzählung durch die lyrischen Ausbrüche seiner Muse bereichert habe. Aber auch in dem geschichtlichen selbst ist vieles, was sich weigert als buchstäbliche Erzählung verstanden zu werden. Zuerst hängt die ganze Zeitbestimmung von dem Umstande ab, den der Verfasser gern anbringen wollte, daß das Kind unter dem Herzen der Elisabet sich der eintretenden Maria freudig entgegen bewegt habe. Darum muß diese ihren Besuch aufschieben bis nach dem fünften Monat, und um in dem ganzen ja keine Lükke zu lassen, kommt auch eben deswegen der Engel nicht eher zu ihr; aber gleich nach seiner Verkündigung macht sie sich auf, und bleibt, auch sehr unwahrscheinlich wegen ihrer bevorstehenden Heimführung, drei Monat bei der Muhme, damit an ihre Rükkehr sich auch gleich die Geburt des Johannes anschließen könne. Aehnlich ist auch dieses, daß Zacharias des Unglaubens wegen bestraft wird mit der Stummheit, im Gegensaz gegen die Maria, welche die göttliche Kraft zu Lobgesängen begeistert, daß

er aber, ohnerachtet sein Unglaube längst aufgehört haben mußte, die Sprache doch nicht eher wieder erhält als in dem Augenblikk, wo er durch die Bestätigung des Namens auch die Aussage des Engels von der Bestimmung seines Sohnes feierlich anerkennt. Nimmt man hiezu noch die ganze Gruppirung, der Engel kommt zu Zacharias und verkündigt den lezten Propheten des alten Bundes im Tempel, derselbe hernach zu Maria und verkündiget die Ankunft des Messias in dem verachteten Nazaret, Maria und Elisabeth werden zusammengeführt, die Lösung des ganzen Knotens durch die Wiederherstellung des Zacharias und sein Lobgesang machen den Beschluß: so tritt ganz von selbst ein liebenswürdiges kleines Kunstwerk entgegen, das ganz in der Art und Weise mehrerer jüdischer Dichtungen, die wir noch unter unsern apokryphischen Schriften finden, von einem Christen aus der veredelten judaisirenden Schule wol ursprünglich aramäisch verfaßt worden, und von dessen ganzem Stil die ältere strenge Kunstschule der christlichen Malerei ein getreues Abbild darstellt. Aber so poetisch es auch angelegt ist, mußte es doch verkannt werden, nachdem es späterhin mit dem folgenden in Verbindung kam und so immer weiter in das historische hineingezogen wurde. Will man nach der Absicht desselben oder vielmehr nach dem Gesichtspunkt fragen, den der Verfasser gehabt: so möchte ich sagen, es gehöre in die Zeit, wo es noch reine nicht zum Christenthum übergetretene Schüler des Johannes gab, und sollte diese herüberlokken, indem es auf Thatsachen und auf weit verbreiteter Tradition ruhend in der Beziehung des Johannes auf Christum seine eigentliche höchste Bestimmung angab, selbst aber noch von der Wiederkunft Christi eine zugleich äußerliche Verherrlichung des Volkes erwartete. Denn so wenig ich hier buchstäbliche Geschichtserzählung sehen und mit Paulus alles aus Familienurkunden geschöpft halten kann, so wenig möchte ich auch alles für ersonnen erklären, nur daß der Dichter, wie es ihm immer freisteht, das entfernteré zusammengerükt und das schwankende der Ueberlieferung in festen Bildern bestimmt hat.

Iſt es nun ſo: ſo iſt nicht nur die immer vergebliche Arbeit das wunderbare erklären zu wollen hier noch vorzüglich unerfreulich und leer, wenn man die Erſcheinungen aus Ekſtaſen, zu denen gar keine Veranlaſſung iſt, zumal die Erzählung vorausſezt als
26 ob es nicht unerhört und ungewöhnlich wäre im Tempel Erſcheinungen zu haben, und das Stummwerden des Zacharias aus einem Anfall von Schlagfluß erklären will, mit dem er auf der Stelle friſch und übrigens geſund nach Hauſe geht; ſondern auch manche andere Angaben möchte ich lieber aus dem Bedürfniß des Dichters erklären, und nicht wagen ſie als geſchichtlich aufzuſtellen. Dahin gehört zuerſt, daß Johannes ein ſpätgeborner iſt, welches offenbar nur nach der Analogie mit mehrern Heroen des hebräiſchen Alterthums gedichtet iſt. Dann auch das Alterverhältniß zwiſchen Johannes und Chriſtus, und eben ſo die Verwandtſchaft der Maria mit der Eliſabet, welche ohnedies ſchwer zu vereinigen iſt mit der anderweitigen Behauptung des Johannes, daß er Chriſtum vor ſeiner Taufe nicht gekannt habe. Dieſe Verwandtſchaft kann vielleicht der Dichter ſchon angenommen haben bloß um den Beſuch der Maria bei der Eliſabet zu begründen; vielleicht auch, da Eliſabet aus den Töchtern Aaron war und Maria ihre Blutsfreundin alſo aus demſelben Stamm zu denken iſt, hatte auch er ſchon den Gedanken den hoheprieſterlichen König des Volkes auch dadurch zu bezeichnen, daß er ihm die königliche Abſtammung von der einen Seite und die prieſterliche von der andern zutheilte, welche Anſicht man auch noch ſpäterhin wiederfindet, nur daß ſie in apokryphiſche Schriften und unter Häretiker zurükgetreten iſt. Freilich ſteht wunderlich genug neben dieſer Vorausſezung, die ſich mit einer natürlichen Empfängniß begnügt, auch die Hindeutung auf die außernatür-
27 liche Empfängniß Chriſti hier; aber doch iſt leztere bei weitem nicht ſo beſtimmt hingeſtellt, und wird es nur durch die Frage der Maria, welche die Verkündigung des Engels ohnedies etwas unnatürlich unterbricht, vielleicht nur um den Engel nicht zu lange reden zu laſſen.

Gehn wir nun weiter, so scheint auch alles übrige zu dieser Masse gehörige in ähnliche einzelne Erzählungen zu zerfallen. Denn wir finden ähnliche Schlußformeln wie I, 80 auch nach der Erscheinung der Hirten II, 18 bis 20, nach der Darstellung im Tempel II, 40 und nach der Begebenheit in Jerusalem II, 52. Nur V. 21, der die Nachricht von der Beschneidung Jesu enthält, tritt dazwischen und scheint uns sogar zu nöthigen die gefaßte Ansicht ganz aufzugeben und zu der zurükkzukehren, daß alles in einem fortlaufenden Zusammenhang geschrieben worden. Denn er kann ursprünglich zu keiner von den beiden Erzählungen gehört haben, zwischen denen er steht, indem er weder ein Ende für die eine bildet noch einen Anfang für die andere. Dabei aber beruft er sich offenbar auf unsere erste Erzählung und will also auch diese in den fortlaufenden Zusammenhang hineinziehen. Allein wenn unser erster Verfasser hier forterzählte, der sich als Geschichtschreiber angesehen doch auf jeden Fall Erweiterungen für erlaubt gehalten haben muß: so würde schwerlich die Beschneidung Christi so ganz kurz abgekommen sein gegen die des Johannes, sondern er würde in Ermangelung einzelner Nachrichten wenigstens das gewisse und nothwendige etwas umständlicher vorgetragen haben. Von demselben hätte ich auch 2a
erwartet, daß er nach seiner genauen Art zu rechnen die Lükke ausgefüllt und nach V. 21 so würde geschrieben haben, Und Joseph und Maria blieben in Bethlehem bis die Tage ihrer Reinigung kamen. Auch hätte wol nicht leicht jemand in fortlaufender Erzählung griechisch schreibend so kurz hintereinander zweimal mit derselben Formel angefangen καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι. Daher bietet sich sehr leicht eine andere Ansicht dar, nämlich daß dieser Vers von demjenigen eingefügt worden, der zuerst diese einzelnen Stükke zu einem ganzen zusammenschrieb. Da er sie offenbar aus einem geschichtlichen Standpunkt aneinanderreihete, so fehlte ihm zwischen dem ersten Tage und dem drei und dreißigsten der achte, von dem er wissen konnte, daß nothwendig an ihm die Beschneidung mußte vollzogen worden

sein. Er schaltete also diese Begebenheit an der rechten Stelle ein; aber mit der größten Gewissenhaftigkeit begnügte er sich nur das nothwendige zu sagen, und ohne etwas von dem seinigen hinzuzuthun nimmt er die Formel aus der vor ihm liegenden Erzählung, die gleich folgen sollte, und beruft sich nur auf die in dem vorigen von dem Engel gegebene Vorschrift, auch dies, sei es nun bewußt oder unbewußt, in sehr behutsamen Ausdrükken. So erklärt sich unstreitig am besten der eigenthümliche Charakter dieser Notiz und ihr Verhältniß zu allem vorigen und folgenden. Ob aber derjenige der vorzüglich hiedurch dieser Reihe einzelner Erzählungen den Charakter einer fortlaufenden Heraushebung der wichtigsten Punkte aus dem ersten Abschnitt des Lebens Jesu, und zum Theil gewiß gegen ihre ursprüngliche Bestimmung, gegeben, erst der Verfasser oder Anordner, wie man ihn lieber nennen will, unseres ganzen Evangeliums gewesen, oder ob dieser sie schon so verbunden vorfand, dies lassen wir für jezt wenigstens lieber unentschieden, und können nur sagen daß wir die reine griechische Hand des Einganges in dieser Einschaltung nicht wieder finden, und daher lieber glauben möchten, diese erste Zusammenfassung habe einen andern früheren Urheber.

Betrachten wir nun zunächst die hier mitgetheilte Nachricht von der Geburt Jesu und was sich dabei ereignet II, 1–20: so kann sie sehr wohl eine für sich bestehende Erzählung gewesen sein. Denn die Hauptsache dabei ist offenbar die Erscheinung welche gleichzeitig mit der Geburt Jesu den bethlehemitischen Hirten wurde, und diese eignet sich gar sehr dazu für sich erzählt und aus der mündlichen Erzählung früher oder später auch schriftlich verzeichnet worden zu sein, wenn wir das ganze geschichtlich nehmen. Dasselbe gilt, wenn man es wie die erste Erzählung mehr für dichterisch ansehn will. Denn auch so steht die Darstellung eines göttlichen Zeichens bei der Geburt des Messias leicht für sich allein. Diese Ansicht möchte ich hier indeß nicht wagen vorzuziehn, und am wenigsten behaupten, dies Stükk sei eine Fortsezung des vorigen. Denn es war hier eben

so viel Gelegenheit sich in lyrischen Ergießungen auszubreiten, sowol in der Person der Engel, als auch, wie nach V. 20 die 30
Hirten umkehren δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν, in der Person dieser Hirten. Diese Gelegenheit ist aber unbenuzt geblieben, und so können wir weder denselben Verfasser erkennen noch auch überhaupt ein vorherrschendes dichterisches Gepräge, indem dieses nothwendig mehr lyrisches herbeigeführt hätte. Hier müssen wir also wenigstens die Hauptsache auf eine geschichtliche Ueberlieferung zurükkführen. Dabei entsteht aber, wenn ein genaues Urtheil begründet werden soll, zuerst die Frage, aus welcher Quelle die Erzählung geschöpft sein mag. Denn zweie lassen sich deren denken, Joseph und Maria auf der einen Seite, die Hirten auf der andern. Von Joseph besonders ist nicht nöthig etwas zu sagen; theils ist von ihm keine Spur mehr bei dem öffentlichen Leben Jesu, und es ist also ganz ungewiß wie bald er vom Schauplaz verschwunden ist, theils wäre es auch zur Sache ganz einerlei ob die Erzählung von ihm oder von Maria ausgegangen, und wir bleiben also nur bei der lezteren stehn. Von ihr wird zwar V. 19 gesagt, sie habe alle diese Worte in ihrem Herzen bewahrt, und dies könnte man leicht als eine Berufung auf sie verstehen. Allein diese Worte stehen schon in der Schlußformel. Man denke sich den mündlichen Erzähler oder den schriftlichen Verzeichner; hatte er zum Schluß von der Wirkung geredet, welche die Thatsache bei der Nachbarschaft hervorbrachte, der sie erzählt wurde: so lag es zu nahe und war fast nothwendig auch etwas von ihrer Wirkung auf die Maria zu sagen. Dies also ist von so gut als keiner Bedeutung. An 31
sich betrachtet aber sieht die Erzählung gar nicht aus als wäre sie von den Eltern des Erlösers gekommen. Denn eine solche würde nach V. 7 ohne die Scene zu verändern so fortgefahren sein, In der Nacht aber — oder am andern Morgen frühe — entstand plözlich ein Getümmel von Hirten, welche in die Herberge kamen und fragten, ob etwa in diesem Hause am vorigen Tage ein Kind geboren worden und in der Krippe liege, und

man bejahete es und führete sie herein, und sie erzählten, wie ihnen Engel erschienen seien; und so fort. Und dann würde diese Erzählung ausführlicher mitgetheilt haben, wie nun die Hirten sich gegen das Kind und seine Eltern geäußert, und was die herzulaufende Menge unter sich geredet. Denn dies war den Eltern Jesu das unmittelbar wahrgenommene also auch in der Erinnerung lebhafteste; und eben hiernach bestimmt sich, worüber jede nicht künstliche Erzählung sich ausführlich verbreitet, und was sie nur kurz berührt. Vielmehr wird nach eben diesem Maaßstab überwiegend wahrscheinlich, daß die Erzählung wie wir sie hier haben auf die Hirten als ihre erste Quelle muß zurükkgeführt werden. Denn was ihnen das wichtigste war und das unmittelbarste, nämlich die nächtliche Erscheinung auf dem Felde, dies allein ist ausführlich behandelt. Was sie in Bethlehem fanden und thaten, das war für sie nur die Bestätigung und die Verbreitung von jenem; und grade in diesem Licht und mit die-
32 ser Verkürzung tritt es auch hier auf in der Erzählung. Dieses also als das wahrscheinliche angenommen, geht freilich aus unserer Stelle selbst hervor, daß die Hirten damals was ihnen begegnet erzählt, und daß so die Sache in der Gegend von Bethlehem bekannt worden. Gewiß aber hat damals niemand etwas darüber aufgezeichnet, und schwerlich hat sich auch die Sache weit verbreitet oder in der Gegend selbst die Kunde davon sich lange erhalten. Vorzeichen können ein großes Aufsehn machen und die Gemüther in eine starke Bewegung sezen für den Augenblikk: je weiter aber das worauf sie deuten noch hinausgesezt ist, um desto eher ermüdet die Geduld der Menschen daran, und sie verlassen sich bald auf das αὐτὸ δείξει; und je weniger angesehen die ersten Urheber sind, je weniger in der allgemeinen Berührung die Oertlichkeit, um desto weniger Verbreitungskraft hat die Begebenheit im Raum. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß die Nachricht von dieser Erscheinung damals auch nur nach Jerusalem gelangt ist, und daß zu der Zeit als Christus öffentlich auftrat und Aufmerksamkeit erregte, diese sowol als die folgende ist

verbreitet gewesen. Sonst hätte der bethlehemitische Kindermord nicht erfolgen können, oder — wenn ihn jemand nicht als Thatsache annehmen will — auch nicht einmal erdichtet werden; und sonst wäre es fast wunderbar, daß man in unsern Evangelien gar keine Spur davon findet, daß der Ruf Jesu unter dem Volk, und das Gerücht daß er der Messias sei sich zum Theil auch auf seine Beglaubigung durch solche Vorzeichen gegründet habe. Also werden wir annehmen müssen, daß diese Geschichte erst seit 33
dem schon begründeten Ruf Jesu durch Erinnerungen einzelner aus dem Schutt der Vergessenheit ist hervorgezogen worden, und wahrscheinlich also erst nach seinem Tode sich weiter verbreitet hat. Daß sie aber weder eine aus nichts zusammengeballte Luftblase ist, noch ein absichtliches Machwerk, um auch durch solche Vorzeichen Jesum zu heben: dafür bürgt eben die Leichtigkeit, welche die Christen der dortigen Gegend hatten, die Maria, die nothwendig darum wissen mußte, oder diejenigen Jünger mit denen sie am meisten gelebt hatte, über die Sache zu befragen. Zweierlei geht aus dieser Ansicht unmittelbar hervor. Zuerst, wenn wir uns die Thatsache wegen des wunderbaren, was darin liegt, als eine besondere Veranstaltung der göttlichen Vorsehung denken wollen: so dürfen wir den Zweck derselben nicht in der zweiten Wirkung suchen, welche sie, daß ich mich so ausdrükke, seit ihrer Auferstehung hervorbrachte — denn damals bedurfte es für den Glauben an Jesum solcher Reizmittel und solcher Stüzen nicht mehr —, sondern nur in der unmittelbaren auf die Hirten selbst. Diese waren gewiß von den unstreitig in Bethlehem besonders lebhaften messianischen Erwartungen durchdrungen, und einer oder der andere besonders fromme hatte sich vielleicht eben wie Symeon ein Zeichen erbeten von der Ankunft des Messias. Dieses ward ihnen, wie die Geschichte lehrt; und in dieser in so großen Zeiten nicht seltenen Befriedigung auch einzelner Sehnsucht liegt das merkwürdige und göttliche. Aber es wäre wun- 34
derlich, wenn wir ausmitteln wollten, worin das Zeichen bestanden, und was besonders die δόξα κυρίου gewesen. Und noch

wunderlicher kommt es mir vor, wenn bei dieser Untersuchung mit besonderer Wichtigkeit das Zeugniß eines Reisenden beigebracht wird, der in Palästina wirklich Irrlichter gesehn hat, große Irrlichter, die sich bald theilten bald wieder in eins zusammenzogen. Denn je häufiger solche Erscheinungen dort vorkommen, um desto mehr mußten besonders die Hirten, gewohnt den ganzen Sommer im freien zu übernachten, mit ihnen befreundet sein, und konnten sie nicht leicht für ein himmlisches Zeichen auf einen einzelnen Fall gerichtet ansehen. Und eben so wunderlich, wenn man sich nicht anders zu helfen weiß, als Maria habe an einem fremden Ort unter einer Menge unbekannter nichts eiliger gehabt als mit der Entdekkung hervorzutreten, sie werde jezt den Messias gebären; und dieses zwar habe ihr nicht einmal so viel eingetragen, daß sie nicht nöthig gehabt das Kind in den Stall oder in die Krippe zu legen, aber der Hirte des Hauses sei hievon so begeistert worden, daß er nun das Irrlicht getrost auf den Messias gedeutet. Das ist mir, wie Sokrates sagt, eine unerfreuliche Geschikklichkeit, die so genau erklären will, zumal bei einer Erzählung die wir offenbar nicht aus der ersten Hand haben. Es ist eben wie wenn einer auf der andern Seite behaupten wollte, wir hätten hier, wo kein Gedicht sein soll, doch gewiß buchstäblich die eigensten Worte der Engel. Wer könnte nicht im Gegentheil sehr leicht denken, diese eigensten Worte wären längst, ehe unsere Erzählung aufgeschrieben wurde, verloren gegangen, und man hätte sie auf die natürlichste Weise ersezt durch solche, womit die Christen sich vorzüglich bei dem gemeinschaftlichen Andenken an die Geburt Jesu zu begrüßen pflegten. Wer in solchen Dingen alles glatt und rein deuten will, geht eben so fehl, als wer ängstlich am Buchstaben klebt. Mit Freiheit wollen sie behandelt werden, wie sie entstanden sind; das zufällige soll man vom wesentlichen scheiden, lezteres dann aber auch klar und fest halten. — Das zweite ist dieses. Wenn unser Aufsaz aus einer späteren mündlichen Erzählung dieser Hirtenerscheinung entstanden ist: so haben wir gar nicht Ursach

zu glauben daß auch das geschichtliche in den 7 ersten Versen aus dieser mündlichen Erzählung geflossen sei. Diese hat wahrscheinlich begonnen, In der Nacht, nachdem Jesus geboren war, wachten in jener Gegend die Hirten. Die jezige Einleitung in ihrer größeren Ausführlichkeit ist nur auf Rechnung des ersten Schreibers zu sezen, der von der Voraussezung ausgehend, daß Joseph und Maria eigentlich in Nazaret wohnten, sich nun auch eine Erklärung entweder geben ließ oder vielleicht auch sich selbst gab, doch bleibt mir das erste wahrscheinlicher, wie es gekommen daß Jesus in Bethlehem geboren worden. Da ward ihm eine Verzeichnung genannt, und obgleich nur eine priesterliche gemeint war, verwechselte er, vielleicht kein palästinischer Jude, diese mit einer größeren bekannteren aber späteren Begebenheit, der Schazung durch Quirinus. Eine frühere römische Verzeichnung anzunehmen, bleibt bei den Verhältnissen, in denen Herodes der große stand, ein wunderlicher und sehr unwahrscheinlicher Gedanke, und noch wunderlicher, daß mit einer solchen eine priesterliche Verzeichnung sollte verbunden worden sein. Denn wenn die leztere durchaus jeden an seinen Stammort reisen lassen mußte: so konnte verständigerweise jene nur in dem Hauptort jedes Distrikts für dessen Einwohner vollbracht werden; und beide mußten sich also häufig, wie auch mit Joseph der Fall gewesen wäre, durchkreuzen. Weil nun diese Einleitung nur so entstanden ist, kann sie uns auch über die Geburt Christi selbst nichts lehren, als was der Schreiber aus der eigentlichen Erzählung wußte. Aber gewiß dürfen wir uns auch weder anmaßen sie zu einer chronologischen Bestimmung zu gebrauchen, noch uns auflegen die chronologischen Schwierigkeiten darin zu lösen, was eben deshalb, weil es schon an den nothwendigsten Bedingungen dazu fehlt, auch noch niemand nur einigermaßen gelungen ist.

Was wir II, 22–40 von der Darstellung des Kindes im Tempel, die mit dem Reinigungsopfer der Mutter verbunden wurde, lesen, scheint auch ursprünglich ohne Zusammenhang mit dem vorigen erzählt und aufgezeichnet zu sein; denn am Ende

wird vom Umkehren nach Nazaret geredet, als ob die Eltern
auch von dort her nach Jerusalem gekommen wären, ohne den
37 bisherigen Aufenthalt in Bethlehem auch nur mit einem Wort
zu erwähnen, was doch so leicht und natürlich gewesen wäre.
Diesen Aufenthalt also ignorirt unsere Erzählung. Nur möchte
ich deshalb das Wundern der Maria über die Aeußerungen des
Symeon nicht so verstehen, als ob die Erzählung voraussetze, sie
selbst wisse noch gar nicht, wer ihr Sohn sei. Denn gewiß
nicht als das einzige Zeichen, was ihr geworden, sondern nur als
eines aus mehreren kann diese Begebenheit erzählt worden sein.
Und sie trägt ohnerachtet des wunderbaren, das auch ihr nicht
fehlt, ein rein geschichtliches Gepräge. Denn zu natürlich um
gedichtet zu sein ist dieses, wie Symeon, der wahrscheinlich auch
voll messianischer Erwartungen sich ein Zeichen erbeten hatte, als
ihm ein solches wir wissen nicht wie geworden war, zuerst nur
für sich selbst und ohne von den Eltern Notiz zu nehmen, in eine
begeisterte Rede ausbricht, und erst als er ihre Verwunderung
merkt sich an sie wendet. Und wer sollte auch, wenn man an-
nehmen wollte, auch dies sei ursprünglich eine dichterische und
symbolische Darstellung gewesen, für diese neben dem Symeon
die Hanna erdichtet haben, die gar nicht einmal dichterisch be-
nuzt ist? und noch dazu mit dieser Genauigkeit in ihrer Perso-
nalität, wogegen die Hauptperson weit nachlässiger bezeichnet ist.
Diese Spur führt uns gleich weiter, und giebt nicht undeutlich
zu erkennen, daß auch diese Erzählung nicht von Maria oder
Joseph herzuleiten ist, denen Hanna und Symeon gleich fremd
38 waren, sondern von einem der sie mittelbar oder unmittelbar aus
dem Munde der so genau beschriebenen Hanna hatte. Und auch
von dieser Begebenheit gilt, wie von der vorigen, daß sie gewiß
zwischen der Kindheit Jesu und seinem öffentlichen Auftreten ist
vergessen worden, und erst später wieder hervorgezogen. Aufsehn
mußte sie im ersten Augenblikk erregen, und zwar nicht wenig,
da wir uns den Symeon, wollen wir auch bescheiden bleiben
und nicht mehr wissen, doch als einen bekannten und angesehenen

Mann denken müssen. Aber die Aussicht auf das was ein eben geborenes Kind einst in der Reihe seines Lebens sein und leisten sollte, war zu weit, um zumal in einer so unruhigen Zeit, wo ein Stoß auf den andern folgte, fortwährend Aufmerksamkeit zu finden. Daher auch Symeon, der von der ersten Erzählerin dieses Auftrittes nur genannt zu werden brauchte, in der Feder unseres Verfassers schon als ein unbekannter erscheint, den er nur durch die aus der Sache selbst hervorgehenden Eigenschaften bezeichnet. Ein absichtliches Verschweigen der unter sich verstandenen Messiasfreunde kann ich mir nicht denken. Davon würde sich hier wol in V. 38 eine leise Andeutung finden.

Daß das lezte Stükk dieser Masse, der erste Tempelbesuch Jesu, mit dem vorigen auch nicht in Einem Zusammenhange ursprünglich hingeschrieben worden, geht aus mancherlei Zeichen hervor. V. 40, den einige ganz wunderlicherweise als den Anfang dieses lezten Stükkes ansehn gegen alle Analogie mit I, 80 und II, 52, ist eine reine Schlußformel. Als Uebergang angesehn bindet er nicht genug; sondern es würde etwa heißen nach der Rükkkehr nach Nazareth, Und hier blieb nun das Kind wachsend und zunehmend bis es 12 Jahr alt u. s. w. So etwas wäre wirklich ein Uebergang; das Ruhenbleiben im allgemeinen, was wir in unserm Verse finden, kann nur einen Schluß andeuten, eben wie I, 80 und II, 52. Auch zeichnet sich diese Erzählung aus durch eine mehr periodische und überhaupt mehr gräcisirende Structur, welcher Vorzug sich nur verliert in dem Dialog zwischen Maria und Jesus, wo der Concipient sich vielleicht verpflichtet hielt möglichst wörtlich zu referiren. Denn übrigens scheint ihrem Stile nach die Erzählung nicht aus dem aramäischen übersezt, sondern gleich griechisch abgefaßt worden zu sein. Sie kann aber offenbar nur auf Maria zurükkgeführt werden. Denn von der Reisegesellschaft wird sonst niemand mit umgekehrt sein nach Jerusalem, und von der Versammlung in der Tempelschule kann die Erzählung aus denselben Gründen nicht herrühren, aus denen wir die Erzählung von der Erscheinung

der Hirten auch nicht von Joseph und Maria ableiten konnten. Und wie die Worte πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα hier (V. 51) offenbar eine griechischere Bedeutung haben, als oben V. 19; denn hier heißen sie bestimmt die Worte, die zwischen ihr und dem Knaben gewechselt wurden: so soll hier verbürgt werden, daß diese genau wiedergegeben worden. In diesem Gespräch, das, wenn man es nicht recht genau faßt — wie sich nämlich Jesus zunächst nur außer Schuld sezen will wegen des langen Suchens, wie es aber mit seinem Zurükkbleiben zugegangen wol hernach wird erzählt haben —, eine räthselhafte Gleichgültigkeit Jesu zu verrathen scheint, liegt auch eine sichere Bürgschaft, daß nicht etwa die ganze Geschichte erdichtet ist, um auch etwas merkwürdiges von Jesu zu haben aus diesem Zeitpunkt, wo ihm zuerst die Heiligthümer des Tempels und des Gesezes aufgeschlossen wurden. Aber eine Frage nach diesem Zeitpunkt kann allerdings die erste Veranlassung gegeben haben, daß Maria diese kleine Begebenheit erzählte, die ihr, wie man deutlich sieht, vorzüglich wegen des lernbegierigen Aufenthaltes Jesu im Tempel und wegen der Worte ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με eindrükklich geblieben war. Denselben Standpunkt hat auch unser schriftlicher Verfasser, der eben deshalb die einleitenden Umstände etwas sorglos zusammenfaßt, und sich auch hiedurch von dem Verfasser der vorigen Erzählung unterscheidet. Denn weit mehr hätte es hier zur Sache gehört, zu sagen daß es Sitte war den zwölfjährigen Knaben in den Tempel einzuführen, als dort Noth that die Opfer zu beschreiben, welche bei der Reinerklärung gebracht werden mußten. Nach allem diesem denke ich nicht, daß man dennoch aus dem αὐτοῦ V. 41 oder aus der Aehnlichkeit zwischen V. 51 und V. 19 oder V. 52 und V. 40 auf Einen ursprünglichen Verfasser alles bisherigen wird schließen wollen. Denn in jenes αὐτοῦ kann sich der Name sehr leicht verwandelt haben durch den, der diese Erzählung zu den vorigen hinzuschrieb; ja sogar dem ersten Concipienten eines solchen einzelnen Blattes kann es angehört haben. Bestimmter scheint freilich die Aehn-

lichkeit des V. 52 mit 40 und 1, 80 auf eine Kenntniß jener früheren Stellen hinzudeuten, und wahrscheinlich wird diese Schlußformel erst von dem herrühren, der unsere Erzählung den vorhergehenden zugeschrieben hat. Zweifelhaft aber muß bleiben, ob dieser der Sammler des bisherigen gewesen ist, was die reinere Gräcität, die wir in dem die übrige Sammlung bindenden V. 21 ganz vermissen, fast unwahrscheinlich macht. Da diese aber in der ganzen Erzählung der Hauptsache nach herrscht und mehr als irgend etwas bisher vorgekommenes an den Eingang erinnert: so könnte man vermuthen, der Sammler und Ordner des ganzen sei zugleich der erste schriftliche Concipient dieses lezten Stükkes, das er nach Anleitung einer mittelbar oder unmittelbar von Maria herrührenden mündlichen Erzählung den früheren Nachrichten von der Kindheit Jesu, die er schon gesammelt vorfand, angehängt hat, so daß wir hier zum erstenmal seit den Eingangsworten seine eigne Hand wieder hätten. Doch dies bleibt eine nicht fester zu begründende Vermuthung.

So demnach, durch wahrscheinlich allmähliges Anreihen mehrerer einzeln unabhängig von einander aufgezeichneten Erzählungen an ein ursprünglich gar nicht als Geschichtserzählung sondern als Gedicht abgefaßtes Stükk ist diesen Anzeigen zufolge die erste Masse unseres Evangeliums entstanden. Vergleichen wir sie nun ganz unbefangen mit der ähnlichen bei Matthäus: so haben wir zwei parallellaufende Reihen von Erzählungen, parallel laufend in dem engeren Sinne, daß sie keinen einzigen Punkt, das heißt hier keine ganze Thatsache, mit einander gemein haben, aber auch so, daß sie sich nicht etwa ergänzen, sondern vielmehr daß die zusammengehörigen Glieder beider Reihen einander fast vollkommen ausschließen: daher denn, wenn in irgend einem Punkt die Erzählung des einen Evangelisten richtig ist, die des andern, was denselben Zeitpunkt betrifft, nicht richtig sein kann. Nämlich zuerst, ist unsere Verkündigungsgeschichte wahr: so lassen sich des Josephs Zweifel und ihre Entscheidung bei Matthäus nicht denken. Denn wenn man sich auch das unwahrscheinliche ge-

fallen laſſen will, Maria ſei unmittelbar nach der Verkündigung zur Eliſabet gereiſet ohne dem Joſeph vorher etwas zu ſagen, und dieſer habe unterdeß von ihrer Schwangerſchaft und der Engelverkündigung aus der dritten Hand erfahren: ſo muß doch in Maria, ehe ſie ſich über dieſen wichtigen Punkt mit Joſeph verſtändiget, eine Unſicherheit geweſen ſein, die man aber ihren Reden bei der Eliſabet nicht nur nicht anmerkt, ſondern bei der es ihr auch ohne die größte Gleichgültigkeit gegen ihren Verlobten unmöglich müßte geweſen ſein drei Monate dort zuzubringen. Und was hatte Joſeph für eine Nothwendigkeit dieſe Sache bei ſich zu entſcheiden, ehe er Maria geſprochen? zumal wenn, wie Paulus annimmt, Maria und alſo wol auch er ſchon vorher Nachricht gehabt von der Erſcheinung des Zacharias. Erzählte ihm nun aber Maria von ihrer Aufnahme bei Eliſabet und von der augenſcheinlichen Verbindung beider Erſcheinungen: ſo mußte er glauben, auch ohne daß ein Engel erſchien. Nimmt man hingegen die Erzählung des Lukas weg, und betrachtet die bei Matthäus allein: ſo hat ſie nichts unwahrſcheinliches in ſich. Jener Aufſaz alſo bei Lukas und dieſer bei Matthäus, der aber unrichtig zum Unterſchiede von jenem ein nazaretaniſcher genannt wird, da auch Maria nach Lukas in Nazaret wohnt, wollen nicht zuſammenſtimmen, wenn man die Sachen hiſtoriſch und pſychologiſch betrachtet. Zweitens ſtimmen auch nicht recht die beiden Erzählungen bei Lukas von den bethlehemitiſchen Hirten und von der Darſtellung im Tempel mit jenen beiden bei Matthäus von der Anbetung der Morgenländer und dem bethlehemitiſchen Kindermord. Denn die Morgenländer müſſen vor der Darſtellung Jeſu in Bethlehem geweſen ſein, weil Lukas nicht nur nach dieſer unmittelbar die Eltern mit dem Kinde nach Nazaret zurükkehren läßt, ſondern auch, wie die ganze Sache bei ihm dargeſtellt wird, nicht der mindeſte Grund ſich denken läßt zu einem neuen verlängerten Aufenthalt in dem fremden Bethlehem. Weder ein Arbeiten in Bethlehem noch eine Abſicht ſich in Bethlehem niederzulaſſen iſt in der Erzählung bei Lukas gegründet,

ja nicht einmal mit ihr verträglich, und man zerstört ihre ganze Anschaulichkeit, wenn man ihr andichtet, es sei nur ausgelassen daß Joseph noch einmal nach Bethlehem zurükkgekehrt sei. Andern ist dies zu verzeihen; aber wer so pragmatisirt wie Paulus, der sollte so leicht hierüber nicht hinweggegangen sein. Die Sache ist wol sehr klar, wenn man zusammennimmt, wie Joseph bloß der Schazung wegen nach Bethlehem gegangen, wie schlecht sich die Wöchnerin dort befand, und wie ungern sie sich die zwiefache Reisebeschwerde werden gemacht haben. Waren aber die Morgenländer vorher hingekommen: so war auch gewiß, nahe wie Bethlehem bei Jerusalem war, eine Kunde hingekommen, wie Herodes nach dem Geburtsort des Messias gefragt, und wie auf diese Anweisung die Morgenländer ihn gefunden. Ja noch mehr, die Morgenländer mußten auch in Bethlehem den Traum haben, der sie vor Jerusalem warnte, und es ist viel wahrscheinlicher daß sie ihn erzählt als daß sie ihn verheimlicht haben. Hätte nun nicht Joseph bei dem bekannten Charakter des Herodes aus diesen Umständen Verdacht schöpfen müssen, und die ganz unnüze Reise nach Jerusalem unterlassen? Die Flucht nach Egypten also hängt freilich sehr natürlich mit der Ankunft der Morgenländer zusammen und mit dem dadurch erregten Aufsehn, wie auch Paulus sehr gut auseinandersezt: aber die Reise nach Jerusalem besteht damit nicht. Der bethlehemitische Kindermord ist aber auf jeden Fall eine in dieser Beziehung, auch die wildeste Grausamkeit bei Herodes vorausgesezt, nicht recht begreifliche Begebenheit. Denn wieviel wohlfeiler konnte er seinen Zwekk erreichen, und wie sehr mußte er besorgen ihn ohnerachtet des grausamen Befehls zur Zeit der Schazung ohne genauere Nachforschung dennoch zu verfehlen; wie leicht mußte es ihm werden zu erfahren, wohin in dem kleinen Bethlehem die Fremden ihre kostbaren Geschenke gebracht, und also auch, daß das Kind nicht mehr da war. Eine ganz leere Wuth also sollte er zwar ausgelassen, dagegen aber gar nichts überlegtes gethan haben, um den gefährlichen Knaben selbst zu treffen, wovon er doch, selbst

wenn dieser nach Egypten geflohen war, sehr viel Hoffnung haben mußte, daß es gelingen werde. Endlich ruhen beide Reihen von Erzählungen jede auf einer ganz andern Ueberlieferung, wie niemand, der jede für sich unbefangen betrachtet, verkennen kann. Lukas nämlich sezt überall voraus, Joseph und Maria haben vor der Geburt Jesu, die nur zufällig in Bethlehem erfolgte, schon in Nazaret gewohnt. Matthäus hingegen weiß von einer zufälligen Ursache des Geborenwerdens in Bethlehem nichts, sezt aber ganz deutlich voraus, daß Joseph, wenn nicht besondere Umstände dazwischen getreten wären, nach der Flucht würde nach Judäa zurükkgegangen sein, und nimmt also offenbar an, daß er dort und nicht in Galiläa wohnhaft gewesen. Alle Vereinigungen dieser beiden entgegengesezten Angaben scheinen nur eine künstliche Quälerei, zu der man sich ohne Noth nicht herablassen, oder vielmehr überhaupt lieber nicht erklären muß als so. Wie also nun? Sollen wir im ganzen die eine von diesen beiden Reihen für wahr erklären und die andere für falsch, oder wie sollen wir uns helfen? Zu einer solchen Entscheidung mit Einem Streich dürfen wir uns schon desfalls nicht mehr berechtigt halten, weil wir in unserer Reihe bei Lukas einiges gefunden haben, was, mehr dichterisch dargestellt als geschichtlich, im Streite gleich nachgiebt, anderes aber auch, was deutliche Zeichen einer absichtslosen und unverfälschten Ueberlieferung an sich tragend nicht nachgeben will. Wir müssen daher theilen und jedes einzeln betrachten. Zuerst also werden wir sagen, unsere Verkündigungsgeschichte kann keinen Anspruch darauf machen, als Geschichte gegen die Erzählung des Matthäus von den Bedenklichkeiten des Joseph und wie sie gehoben worden aufzutreten; sondern wir werden nur mit der Erzählung des Matthäus zu vergleichen haben die traditionelle Grundlage unseres Gedichtes, nämlich daß bei Maria auf eine außerordentliche Weise noch vor der Geburt Jesu Erwartungen, daß sie den Sohn Gottes gebären werde, erregt worden sind. Dieses aber vereinigt sich mit der Erzählung des Matthäus sehr leicht. Maria konnte sogar, wie billig vorauszusezen ist, dem

Joseph erzählt haben was ihre Erwartung begründete, und dieser, wie liebend und vertrauend, wie fromm und auf den Messias hoffend wir ihn auch denken mögen, kann dennoch, wenn jene Erwartungen nur durch minder deutliche noch nicht in so bestimmte Verbindung mit wirklichen Begebenheiten getretene Zeichen begründet waren, bald mehr bald minder gläubig, je näher ihm aber die Nothwendigkeit trat sich völlig zu entscheiden, um desto mehr sich auf die zweifelnde Seite geneigt haben. Wir 47
können dann um desto unbesorgter die Erzählung bei Matthäus in der weisen Unbestimmtheit lassen, in der sie sich hält; der traditionelle Grund unseres Verkündigungsgedichtes weiset alle frevelnden Deutungen zurükk, womit gemeine Hände den heiligen Schleier beschmuzen wollen, den sie nicht lüften können. Und grade so weit sollen wir nur in diesen Untersuchungen kommen. Was nun weiter den zweiten Moment betrifft: so müssen wir darauf beharren, daß unsere Erzählungen von der Geburt Jesu und von seiner Darstellung im Tempel in der Hauptsache ein reingeschichtliches Gepräge tragen; ist es aber wol mit denen des Matthäus eben so? Hat nicht die Erzählung von den Magiern in ihrem innersten Grunde einen ganz symbolischen Charakter, daß sie nämlich eben dadurch, daß Jesus sogleich auch von Heiden anerkannt worden, dem Christenthume sein Recht sich über das Judenthum hinaus zu erstrekken geltend machen, und dadurch, daß der König der Juden eben auf diese Veranlassung den neugebornen Messias verfolgt, die Verwerfung des besonders über den Antheil, der den Heiden gewährt wurde, erbitterten Volkes ahnden lassen will? Daher auch die Verwebung dieser Erzählung mit herbeigezogenen alttestamentischen Stellen. Und so konnte mit dieser symbolischen Erzählung, deren Ursprung wol in den östlichen Grenzen von Palästina am besten zu suchen ist eine wirkliche Thatsache, denn rein erdichtet ist jener Kindermord wol schwerlich, in künstliche Verbindung gebracht sein. Hier also 48
würde Matthäus, als dichterisches mit aufgenommen habend, zurükktreten, und Lukas das geschichtliche Feld behaupten. Kann

es die Glaubwürdigkeit beider Evangelisten etwa vermindern, daß jeder etwas nicht rein geschichtliches in sein Geschichtsbuch aufgenommen? Gewiß nicht bei dem billigen Beurtheiler, welcher bedenkt, theils daß alles dieses immer nur im Vorhofe des eigentlichen Gegenstandes liegt, denn der war nur das öffentliche Leben Jesu, theils wie Dichtung und Geschichte auch in den heiligen Büchern, die unsere Verfasser am meisten vor Augen hatten, und mit denen sie und die Zeitgenossen, von denen sie ihre Nachrichten nahmen und für die sie schrieben, am meisten genährt waren, nirgend ganz gesondert sind, und sie also den sondernden Sinn, der uns eigen ist, weder haben konnten noch bedurften, theils endlich, wie weit dennoch ihr reines Gefühl sie überall entfernt gehalten hat von der Abenteuerlichkeit und Fabelhaftigkeit verschollener Evangelien, deren Sammler oder Verfasser von dem verworrenen Geiste des rabbinischen Judenthums beseelt waren. Dieser Gegensaz erhält unsere kanonischen Evangelisten in ihrem gerechten Ansehn, und zeigt uns den Geist, in dem sie gehandelt haben, in seiner Würde und Heiligkeit. Und so kann die prüfende Untersuchung des einzelnen, wie sie uns geziemt, ungestört ihren Gang gehen. — Doch es ist übrig noch ein Wort zu sagen über die verschiedene zum Grunde liegende Vorstellung von dem Wohnort der Eltern Jesu, ein Punkt, über
49 den es schwer bleiben wird aufs reine zu kommen. Die Aussage bei Lukas, daß Joseph und Maria eigentlich immer nur in Nazaret gewohnt, liegt theils in dem poetischen Stükk theils in den Schlußformeln, in denen nie die Genauigkeit der Erzählung selbst ist; und man kann sie daher nur als eine sehr allgemeine Voraussezung ansehen. Die Aussage des Matthäus, daß sie vorher in Judäa gewohnt, ist nur bestimmt vorhanden in Verbindung mit dem wahrscheinlich nicht geschichtlichen Theil der Erzählung, und also vielleicht nur entstanden aus der Voraussezung, daß, da Christus in Bethlehem geboren worden, auch wahrscheinlich seine Eltern da gewohnt haben. Dem aber widerspricht die Hirtengeschichte bei Lukas, welche gradezu aussagt,

daß da, wo Jesus geboren worden, seine Eltern nicht gewohnt haben. Um den Lukas auf des Matthäus Seite zu ziehen, müßte man annehmen, daß diese Geschichte durch sehr viele Hände gegangen sei und mancherlei Zusäze erfahren habe, was nicht sehr wahrscheinlich ist; um den Matthäus auf Lukas Seite zu ziehen, müßte man annehmen, daß seine Erzählung, die überhaupt schon etwas gelehrtes hat durch ihre Citationen, auch am Ende auf eine gelehrte Weise — denn es gehörte schon eine besondere Reflexion dazu, dieses zu finden, daß Joseph mit Recht vom Philippos weniger besorgen durfte, als vom Archelaos — die fälschlich vorausgesezte späte Wanderung nach Galiläa erklären will. Die Wahl bleibe frei, denn ein drittes weiß ich für jezt nicht aufzustellen.

Zweite Masse III, 1 — IX, 49.

Hier finden wir von vorne herein einen genauen Zusammenhang bis IV, 15. Dann aber auch eine Schlußformel so bestimmt als eine der bisherigen, und die sich gänzlich weigert als Uebergang von einem Gegenstande zum andern, wie dergleichen auch in fortlaufender Erzählung vorkommen müssen, angesehen zu werden. Wer das Leben Christi im Zusammenhang beschreiben und also soviel er konnte von solchen Begebenheiten erzählen wollte, auf welchen der Ruf Christi sich gründete: wie konnte der hier schon von seinem Rufe reden, und dadurch nur den falschen Gedanken veranlassen, als ob er wissentlich einen ganzen Zeitraum übersprungen hätte? Ja nicht einmal als Uebergang zu der unmittelbar folgenden Erzählung von dem Vorfall in der Synagoge zu Nazaret lassen sich V. 14 und 15 erklären. Bei diesem Vorfall erscheint freilich Jesus schon als berühmt, aber nicht nur das, sondern er beruft sich eben so deutlich auf Wunder, die er verrichtet. Wären also V. 14 und 15 zugesezt worden um die Lage anzudeuten, in der Jesus sich schon befand, als er in Nazaret auftrat: so würde nicht bloß von seinem Ruhm

als Lehrer, sondern auch von seinen Wundern die Rede gewesen sein. Wie die Worte jezt lauten, können sie nur von einem herrühren, der hier seine Erzählung von dem Anfang des öffentlichen Lebens Jesu beschloß, ohne etwas weiteres hinzufügen zu wollen. Natürlich schließt der so, von dieser Zeit an habe Je-
51 sus in seinem Vaterlande öffentlich gelehrt und sei berühmt worden. In diesem von dem folgenden ganz abgeschnittenen Stükke nun sind auf eine wie es scheint nicht weiter trennbare Weise vereiniget die Nachricht von der Taufe Christi, sein Geschlechtsregister und die Versuchungsgeschichte. Auffallend aber ist, daß auch hier, wie bei Matthäus, ursprünglich die lezte mit der ersten zusammenhängt. Denn nicht nur das Umkehren vom Jordan, IV, 1, bezieht sich auf III, 3, sondern auch der Ausdrukk, daß Jesus voll gewesen des heiligen Geistes, auf das Herabsteigen des Geistes auf ihn III, 22; und man kann IV, 1 unmittelbar an III, 22 anknüpfen, so daß die Genealogie zwischen beiden nur gleichsam mit Gewalt eingeklemmt zu sein scheint. Aus dieser Einklemmung erklärt sich auch am besten die beschwerliche und vieldeutige Kürze des V. 23, die den Auslegern so viel zu schaffen macht. Freilich läßt sich eine gewisse Verwandtschaft des Geschlechtsregisters mit den beiden andern Gegenständen nicht verkennen, so daß sie wol könnten ursprünglich zusammen verbunden gewesen sein. Denn die davidische Abstammung Christi war eben sowol ein Beweis seiner messianischen Würde, als das Zeugniß Johannis und das göttliche bei der Taufe, und als sein Sieg über den Teufel. Aber grade das beweisende in der Genealogie ist dadurch versteckt, daß sie bis auf Adam hinaufgeführt ist, und auch die beiden andern Erzählungen scheinen nicht als Beweise für die höhere Würde Jesu mit einander verbunden
52 gewesen zu sein, sondern als den Anfang des Lehramtes Jesu bezeichnend, wie man aus der Schlußformel ganz deutlich sieht, in welche Ansicht auch das ἀρχόμενος V. 23 nach der Meinung der besten Ausleger eingeht. Und das ist auch ganz natürlich. Daß die Taufe Jesu als Einweihung zu seinem öffentlichen Le-

ben allgemein angesehen ward, wissen wir auch aus der Apostelgeschichte; und wenn die Versuchung Jesu faktisch genommen wurde, so mußte man sie um so mehr in dieselbe Zeit sezen, als leicht auszumitteln war, daß seitdem Christus einige Jünger als beständige Begleiter um sich versammelt hatte, dergleichen nicht vorgefallen sei. Leicht verband sich mit dieser Notiz noch eine symbolische Vorstellung, wie etwa daß Christus sich durch diesen Sieg über den bösen Geist erst das Recht erworben ihn auch hernach überall zu verfolgen und zu vertreiben. Und so wäre leicht begreiflich, wie man diese beiden Momente als den Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu bezeichnend mit einander verband, woher sie denn bei Matthäus und Markus eben sowol als hier unmittelbar auf einander folgen. Wie ist es nun mit dem Einklemmen des Geschlechtsregisters zugegangen, und wem ist dieses zuzuschreiben? Unbedenklich schreibe ich es Lukas, d. h. dem Ordner des ganzen zu, und nehme an, er habe diese Genealogie einzeln überkommen, habe früher nicht eine leichte Gelegenheit gefunden sie einzurükken, und ihr nun aus Noth, auch nicht auf die leichteste Weise, den einzigen Ort angewiesen, der noch übrig war. Denn vor die erste Masse konnte er sie nicht stellen, da 53
er dann hätte rükkwärts gehen müssen von Jesus zu Zacharias. Innerhalb derselben wäre die schikklichste Stelle sie einzuschieben gewesen nach II, 7 oder nach II, 20; allein er scheint ungern daran gegangen zu sein, auseinander zu sprengen was er schon gebunden fand. Hinter die erste Masse II, 40 konnte er sie freilich auch stellen; allein da diese mit der Rükkehr nach Nazaret schloß, und seine nächste Erzählung mit der Reise von Nazaret nach Jerusalem anfing: so ließ er natürlich diese folgen, und legte die Genealogie noch zurükk. Hinter dieser Erzählung hätte sie aber ganz fremd und schlecht gestanden, und es blieb ihm also nichts übrig, als nun doch sie zwischen etwas schon verbundenes einzuschieben, wobei er daher lieber die Fuge etwas scharf durchblikken läßt, als daß er mehr als höchst nothwendig von seinem eigenen hinzugethan hätte. Was beiläufig gesagt die Ge-

nealogie selbst betrifft, so ist die leichteste Annahme offenbar die, daß Eli und Jakob Halbbrüder gewesen, und der Fall einer Leviratsehe eingetreten sei. Nur muß man einen Schritt weiter gehend sagen, die eine Genealogie also sei die der jüngern Brüder Josephs, die ein minder kundiger, welcher diesen Umstand entweder nicht wußte oder nicht beherzigte, irgendwoher sich verschafft hatte, und nun glaubte die Genealogie Josephs selbst zu besizen; ein Vorwurf, welchen wir immerhin auf unserm Evangelisten, der ja vielleicht gar kein geborner Jude war, noch lieber als auf einem seiner Vordermänner können ruhen lassen.

64 Ist also das Eintreten des Geschlechtsregisters an diesem Orte so erklärt, und vergleichen wir nun die Nachricht von der Taufe und die Versuchungsgeschichte, wie wir beides hier und wie wir es bei Matthäus finden: so zeigt sich freilich eine bedeutende Verschiedenheit beider Texte, die es fast unmöglich macht, beide für eine und dieselbe etwa nur verschieden übersezte Erzählung zu halten; und hierüber muß man sich allerdings wundern, eben weil doch beide Begebenheiten auf dieselbe Weise aneinandergereiht sind, und auch wieder in vielem so genau zusammenstimmen. Am leichtesten allerdings kann man sich das Verhältniß der Versuchungsgeschichte erklären. Die Sache anlangend, so kann ich sie weder als Ekstase ansehn, denn es fehlt an allen Beispielen ekstatischer Zustände in der Geschichte Christi, noch als eine äußere Darstellung dessen was innerlich in Christo vorgegangen. Denn wenn er auch nur auf die flüchtigste Weise solche Gedanken gehegt, so ist er nicht Christus mehr, und diese Erklärung erscheint mir als der ärgste neoterische Frevel, der gegen seine Person begangen worden. Wenn man sie nun als eine Thatsache eben so wenig kann gelten lassen: so bleibt wol das natürlichste, sie, wie auch andere schon gethan, als eine Parabel anzusehn. Drei Hauptmaximen Christi für sich und für die, welche durch ihn mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet sein Reich fördern sollten, sind darin ausgedrükkt: die erste, kein Wunder zu thun zum eignen Vortheil selbst unter den dringendsten Umstän-

den; die andere, nie in Hoffnung auf den außerordentlichen göttlichen Beistand etwas zu unternehmen, was, wie das Herablassen von der Zinne des Tempels, weil es in dem natürlichen Gang der Dinge nicht liegt, nur abenteuerlich sein würde; endlich die dritte, niemals, auch nicht wenn der größte Vortheil unmittelbar dadurch zu erreichen wäre, sich in eine Gemeinschaft mit den bösen oder gar in eine Abhängigkeit von den bösen einzulassen; und stärker konnte Christus sich nicht gegen jede entgegengesezte Handlungsweise erklären, als wenn er sie dem Satan zuschrieb. Daß wir hier ein solches Compendium messianischer und apostolicher Weisheit finden, und daß grade die Entwikklung der satanischen Gedanken am meisten herausgehoben ist, die Beantwortung derselben dagegen zurükktritt, macht diese Ansicht sehr wahrscheinlich. In einem solchen Sinn also hat Christus seinen Jüngern diese Parabel vorgetragen; denn daß einer der Apostel sie in demselben Sinne sollte erfunden haben, ist schon minder wahrscheinlich. Leicht aber konnte sie schon in der zweiten und dritten Hand geschichtlich verstanden werden, eben so leicht aber auch ohnerachtet dieser Umdeutung im wesentlichen übrigens unverändert durch sehr viele Hände gehen. Die Folge der Versuchungen, wie Matthäus sie angiebt, ist die richtigste, wenn man auf die Bedeutung der Parabel sieht; die Umstellung derselben im Lukas scheint mehr auf die Einkleidung berechnet; denn sie kann erklärt werden aus der Ueberlegung, wie unwahrscheinlich es sei, daß Christus mit dem Teufel erst solle aus der Wüste nach Jerusalem gegangen sein und von da wieder ins hohe Gebirge, da dieses und die Wüste eher nahe bei einander zu denken ist. Alle Abweichungen des Lukas vom Matthäus hängen mit dieser Umstellung zusammen; so wie der Kern aller Uebereinstimmungen der Dialog zwischen Christo und dem Teufel ist, der sich auch natürlich am meisten unverfälscht erhalten mußte. Wir haben also hier eine Umarbeitung, die man indeß nicht glükklich nennen kann, da sie auf etwas der ersten Erfindung ganz fremdes ausgeht. Im Markus nun ist der Kern ganz verschwunden, und nur die

Schale übrig geblieben, mit einem abenteuerlichen Zuge vermehrt, indem er, man sieht gar nicht ein warum, Christum in die Gesellschaft wilder Thiere bringt, die in den sogenannten Wüsten Palästinas doch nicht können in Haufen einheimisch gewesen sein. Daß aber diese Parabel einmal geschichtlich verstanden immer in Verbindung mit der Taufe Christi erzählt wurde, geht recht aus Markus hervor, der grade nur deshalb scheint die Sache nicht ganz übergangen zu haben, und ist überhaupt, da Christus sie wahrscheinlich selbst in diesen Zeitpunkt gelegt hatte, sehr natürlich, auch ohne Urevangelium. Vielmehr ist nicht zu begreifen, wie, nach Eichhorn, grade das wenige, was Markus über diese Sache sagt, sollte ins Urevangelium aufgenommen worden sein, recht um der Willkühr ein höchst bedenkliches Spiel zu eröffnen in Ausmalung dieser Versuchungen Christi. — Wie nun die
57 Versuchungsgeschichte überarbeitet ist bei Lukas, so ist es auch wol die Nachricht von der Taufe Christi. Die Verschiedenheit der Person, in der die himmlische Stimme redet, ist zwar leicht zu erklären als verschiedene Uebersezung aus dem aramäischen, worin keine Person ausgedrükkt war, sondern wol nur stand, Siehe da mein geliebter Sohn! Aber der Zusaz ἐν σωματικῷ εἴδει ist doch hineingearbeitet bei Lukas, wahrscheinlich um dieses Herabsteigen des Geistes zu unterscheiden von denjenigen Ereignissen, die öfter bei der Taufe der Christen vorkamen und als Zeichen der Besiznahme des Geistes angesehen wurden. Hier nämlich schloß man die Anwesenheit des Geistes grade aus den lauten und begeisterten Aeußerungen christlicher Gesinnung; dort aber betete Christus, auch ein Zusaz unserer Erzählung, und da dies wol nur in der Stille geschah, konnte auch das Herabsteigen des Geistes nur wahrgenommen worden sein durch das Gesicht. Dagegen fehlt in unserer Erzählung das bei Matthäus vor der Taufe hergehende Gespräch Johannis mit Jesu, und indem das göttliche Zeichen zur Hauptsache gemacht, das Getauftwerden Christi selbst nur in der indirecten Rede vorgetragen ist, zeigt das ganze einen sehr verschiedenen Charakter. Und man muß

gestehen, wie die Verbindung der Taufe und der Versuchung aus den angeführten Gründen uns gar nicht nöthiget ein Urevangelium anzunehmen: so werden vielmehr bei Voraussezung eines solchen grade diese Abweichungen der einen Erzählung von der andern nur schwerer zu begreifen. Um nun auch hier, wiewol nur beiläufig, etwas über die Sache selbst zu sagen: so kann auch wol dieses göttliche Zeichen nicht in der Gegenwart einer großen Volksmenge vorgefallen sein. Denn die Spuren von der großen Wirkung, die ein solches hervorgebracht haben müßte, fehlen ganz. Christus mußte schon getauft sein, als die Gesandtschaft des hohen Rathes an Johannes kam; das lehrt der Zusammenhang der johanneischen Erzählung so deutlich, daß ich mich nur wundern kann, wie man das Gegentheil annehmen konnte. Also hätte Johannes nicht den Messias als zwar schon vorhanden aber ganz unbekannt schildern können, wenn er auf eine so öffentliche Weise wäre proclamirt worden, und würde auch nicht am folgenden Tage zu seinen Schülern von diesem Zeichen haben reden können, als von etwas, das offenbar nur ihm begegnet war. War also Johannes bei der Taufe mit Jesu allein: so müssen auch alle Erzählungen hievon aus der seinigen hervorgegangen sein. Diese aber, wie sie uns sein Schüler Johannes Zebedäi mittheilt, weiß von keiner himmlischen Stimme; sondern nur das Herabsteigen des Geistes ward dem Täufer nach einer ihm gewordenen Verheißung zum göttlichen Zeugniß, daß dieses der Messias sei. Auch kann er nicht vor diesem Zeichen Jesum haben abhalten wollen sich taufen zu lassen, da er versichert ihn vorher nicht gekannt zu haben. Wodurch aber und auf welche Weise Johannes wahrgenommen daß der Geist auf Jesu ruhe, sagt er uns nicht; und da beide allein waren, können ihm gar wohl auch Reden Jesu hievon das Zeichen gewesen sein. Hier haben wir also in beiden Evangelien bei Matthäus und Lukas überarbeitete und von dem einzigen Bericht, der zum Grunde gelegen haben kann, etwas abweichende Erzählungen. Sowol das übereinstimmende als das abweichende

in beiden erklärt ſich ſehr leicht aus dem ſinnlichen Bilde, das ſich einprägen mußte, wenn man die johanneiſche Erzählung vereinzelt und vielleicht nicht immer ganz gleich vorgetragen hörte, ohne daß an eine eigentliche Verfälſchung, die man wem es auch ſei irgend zur Laſt legen könnte, auch nur zu denken wäre. Nur das Geſpräch bei Matthäus verräth eine von der Einfalt abweichende vermeintlich verbeſſernde Willkühr. Die ſtrenge Ausmittelung der äußern Thatſache aus dieſen verſchiedenen Erzählungen war kein Bedürfniß jener Zeit und jener Hörer, ſondern ziemt nur uns, dem kritiſchen Zeitalter, dem eben deshalb die urſprüngliche Erzählung neben den abgeleiteten übrig blieb. — Endlich iſt uns von dieſem Stükk noch übrig der vor der eigentlichen Erzählung von der Taufe Jeſu hergehende Bericht von Johannes dem Täufer ſelbſt. Ueber dieſen ergiebt ſich aus der Vergleichung des Matthäus und Lukas auf das beſtimmteſte, daß beiden Berichten Ein Aufſaz zum Grunde liegt, der ohne beſondere Rükſicht auf das Verhältniß des Johannes zu Jeſu und ohne von der Taufe Chriſti Nachricht zu geben, alſo auch wahrſcheinlich nicht von einem Chriſten verfaßt, Denkwürdigkeiten aus dem öffentlichen Leben des Johannes enthielt, und mit ſeinem öffentlichen Auftritt anhebend, mit ſeiner Gefangennehmung ſchließend, erſt ſeine Perſon und Lebensweiſe beſchreibend, dann den allgemeinen Typus ſeiner meſſianiſchen Lehre verzeichnend, dann deren Anwendung auf verſchiedene Volksklaſſen gnomiſch ausführend und zulezt ſein Verhältniß zur Prieſterſchaft und zum Herodes darſtellend, ein wohlgeordnetes und abgeſchloſſenes geſchichtliches ganze war, desgleichen wir mit Ausnahme des johanneiſchen Evangeliums über Jeſum keines haben, wie denn auch leichter war ſolche Denkwürdigkeiten über Johannes zu ſchreiben, deſſen öffentliche Erſcheinung ſowol kürzer war als auch beſonders weit einfacher. Dieſer Aufſaz nun iſt im Matthäus und Lukas auf verſchiedene Weiſe epitomirt; aber, ſehr glükklich für uns, ſo daß beide einander ergänzen, ſogar aus dem Matthäus ein kleines Verſehen bei Lukas ſich berichtigen läßt, und aus beiden zuſam-

men das ganze wenigstens seiner Anlage nach, wiewol es auch von sehr großem Umfange nicht füglich gewesen sein kann, so wie ich es eben beschrieben, leicht zu construiren ist. Daß in diesem Aufsaz der Taufe Jesu nicht erwähnt war, erhellt deutlich theils aus Lukas, in dem dann auch wol der Taufe vor der Gefangennehmung würde erwähnt worden sein, theils aus Matthäus, der offenbar auch einen ganz neuen Ansaz nimmt, wo er anfängt von der Taufe zu erzählen. Daß aber dieser ganz geschichtliche Aufsaz sollte ein ganzes ausgemacht haben mit jenem poetisirenden, der den Anfang unseres Evangeliums bildet, bloß wegen ἐν ταῖς ἐρήμοις I, 80 und ἐν τῇ ἐρήμῳ III, 2, dies ist eine Ansicht, die ich mit Paulus nicht theilen kann; sondern jene Worte sind eben nur daraus zu erklären, daß allgemein bekannt war, Johannes sei zuerst in der Wüste öffentlich aufgetreten. Soll uns aber etwa diese Entdekkung nöthigen zu einem Urevangelium unsere Zuflucht zu nehmen? Will man sagen, daß bei Matthäus und Lukas Taufe und Versuchung verbunden worden, könne man sich gefallen lassen, denn das liege in der Sache; aber daß auch beide eine ausführliche Nachricht über Johannes den Täufer vorausschikken, weise deutlich auf eine solche gemeinschaftlich leitende Quelle hin? Ich denke nicht daß man das sagen wird, wenn man bedenkt, wie nothwendig eine Einleitung dieser Art war zu einer Zeit, wo das Andenken des Johannes im allgemeinen schon nicht mehr ganz hell war, und wo man überdies anfing Nachrichten von Jesu für solche seiner Verehrer zu sammeln, die über seinen Vorläufer sonst woher wenig oder nichts wissen konnten, wie erwünscht es daher sein mußte einen solchen Aufsaz über diesen zu finden, aus dem jeder nehmen konnte was ihm am meisten zusagte. Auf solche Weise also erhielt Lukas, als er Nachrichten suchte vom Anfang des Lehramtes Jesu, diese drei Abschnitte, den Auszug aus den Denkwürdigkeiten des Johannes, die Nachricht von der Taufe Christi und die Versuchungsgeschichte, zwar in einer etwas andern Abfassung wie Matthäus, aber doch in demselben Zusammenhang. — Wenn er nun aber diese drei

62 Abschnitte schon verbunden fand, wie ich vornemlich deshalb voraussetze, weil ich glauben muß daß die Genealogie, gezwungen wie sie dasteht, erst nachdem jene Erzählungen schon verbunden waren, dazwischen geschoben worden, und ich sie doch nicht für eine später als das ganze gebildet worden entstandene Interpolation halten kann: so kommt Lukas um den Ruhm der III, 1 enthaltenen chronologischen Bestimmung, den er so lange besessen, und den man ihm als Beweis eines besseren Begriffs von Geschichtschreibung so hoch anzurechnen pflegt. Ich glaube ihm aber einen Dienst zu thun, wenn ich ihn von diesem Ruhm vielmehr befreie. Denn warlich diese Zeitbestimmung war sehr verdienstlich und wol angebracht in einem Aufsaz über den Johannes; aber ist es eben sehr löblich in einer Lebensgeschichte Christi genauer anzugeben, wann Johannes öffentlich aufgetreten, als wann Christus angefangen zu lehren, oder wann er geboren worden? und soll es sehr gerühmt werden, daß Lukas seine Zeitbestimmungen unzusammenhängend und unzweckmäßig an drei verschiedene Orte vertheilt habe? Rührte diese Bestimmung von ihm her und wäre sein Verdienst: so würden wir sie bei der Genealogie finden, und er würde hinter seiner Nachricht von der Taufe Christi geschrieben haben, *Ταῦτα δὲ ἐγένετο ἐν ἔτει* u.s.w. *ὄντος τοῦ Ἰησοῦ ὡσεὶ ἐτῶν* u.s.w., wobei wir freilich um vieles besser gefahren wären. Nun aber ist er es eben nicht, von dem diese Bestimmung herrührt, sondern ein früherer, der von jenen andern
63 Angaben nichts wußte; und darum kann sie hier nicht genauer sein und sich nicht besser gestellt finden.

Die unmittelbar IV, 16–30 folgende Erzählung hat unfehlbar dieselbe Begebenheit zum Gegenstand, welche Matthäus XIII, 54–58 etwas anders berichtet. Denn wäre die unsrige früher: so konnten die Nazaretaner bei einer zweiten Erscheinung Christi wol nicht mehr fragen, *πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη*, worauf doch eigentlich alles bei Matthäus beruht. Ist die bei Matthäus die frühere: so konnte Jesus bei seinem zweiten Auftreten nicht mehr sagen, Heute ist diese Schrift erfüllt, ohne hiebei und in

seiner weiteren Verantwortung auf seine frühere Anwesenheit sich so zu beziehen, daß unsere Erzählung bei ihrer großen Lebendigkeit die Spuren davon an sich tragen müßte. Auch hier also sind zwei ursprünglich verschiedene Erzählungen derselben Thatsache; aber ein ganz wunderliches haltungsloses Ding würde eine dritte urevangelische werden, die nur das gemeinschaftliche von beiden enthielte, denn sie müßte ganz ohne Schluß einhergehn. Zu vereinigen sind übrigens beide wol nur dadurch, wenn man annimmt, die des Matthäus gehe zurükk auf eine unvollständige nur gelegentliche Erwähnung der Sache, und der Schluß sei ein Zusaz einer späteren Hand, welche erst aus jener Erwähnung eine eigene Erzählung machte, und den tumultuarischen Ausgang, bei dem es jedoch auf das Leben Jesu gar nicht abgesehen gewesen zu sein scheint, nicht erwähnt findend, einen sehr natürlichen aber unbestimmten hinzufügte. Für unsere Erzählung hingegen ist 64
grade dieser Ausgang, und wie es sich aus dem anfänglichen Beifall und Erstaunen so wendete, die Hauptsache. Sie ist höchst lebendig, zugleich aber sehr frei vorgetragen, und Hebraismen sind darin fast nur auf die Rede Christi beschränkt, so daß ich nicht glauben kann, daß sie aus dem aramäischen übersezt, sondern nur etwa, daß sie nach einer aramäischen mündlichen Erzählung eines Augenzeugen griechisch niedergeschrieben worden. Ob von Lukas selbst mag ich nicht entscheiden. Daß er aber die Erzählung hieher gestellt, ist gewiß, wie auch sonst schon bemerkt worden, deshalb geschehen, weil er diese Begebenheit für den Grund hielt, warum Jesus seinen Aufenthalt nicht in Nazaret sondern in Kapernaum genommen. Mit Unrecht offenbar. Denn die Erzählung sezt grade einen längern Aufenthalt in Kapernaum voraus und nicht etwa nur einige Tage, und eine längere Abwesenheit von Nazaret auch. Das muß jeder fühlen, der sich dem Eindrukk der Erzählung unbefangen hingiebt; es nicht gefühlt zu haben kann man aber dem Lukas verzeihen, der grade nach einem solchen Grunde suchte; und daß er dieses that, muß man loben, so daß selbst dieses Versehen im ganzen mehr für

ihn spricht als wider ihn. Doch läßt sich auch denken, daß vielleicht nicht ohne dieses bemerkt zu haben Lukas dennoch durch die Art, wie sich ihm das folgende darbot, veranlaßt worden ist dieser einzelnen Erzählung lieber ihre Stelle hier anzuweisen, als verbundenes zu trennen, oder sie zu spät anzubringen.

Es folgen nemlich jezt eine Menge von einzelnen Erzählungen, alle entweder offenbar aus Kapernaum, oder wenigstens allen Anzeigen nach von dort und der Gegend her, IV, 31–44; V, 1–11, 12–16, 17–26, 27–39; VI, 1–11, VI, 12–13–VII, 10. Als ursprünglich einzelne Erzählungen geben sie sich zu erkennen theils durch ihre Schlußformeln und das öftere in einer fortlaufenden Erzählung ganz überflüssige und kaum zu begreifende Wiederkehren der Formeln von dem sich ausbreitenden Ruf Christi, theils auch durch ihre abgebrochenen auf gar keine Verbindung mit etwas früherem Anspruch machenden Anfänge. Es unterscheiden sich aber die ersten von den lezten ganz auffallend dadurch, daß die ersten lediglich Berichte von Wunderthaten Jesu enthalten, und alles Reden und Lehren Jesu ganz in den Hintergrund tritt oder nur etwa als Veranlassung erwähnt wird; in den lezten hingegen sind Reden Christi, entweder zusammenhängende Reden oder Gespräche oder kurze treffende Antworten, die Hauptsache, und das wunderthätige, wo es verkommt, wird nur als Veranlassung erwähnt. Hiemit hängt ein anderer Unterschied zusammen, daß nemlich bei den lezteren fast gar nicht jene ins allgemeine zurükkehrenden Schlußformeln gefunden werden. Ganz natürlich: denn eine Rede hat ihren Schluß in sich, und niemand verlangt nach etwas mehrerem, und eben so ist ein Gespräch mit einer schlagenden Antwort völlig abgeschlossen. Diese Bemerkung über das ähnliche in dem auf einander folgenden, über die gleiche Lokalität und den Mangel an Zusammenhang, führt ganz von selbst auf den Gedanken von zwei Sammlern, die von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend sich Nachrichten über Jesum aus der Gegend seines gewöhnlichen Wohnortes verschafft haben, deren einer nemlich nur nach merkwürdigen Handlungen, der an-

…n nach merkwürdigen Reden Jesu gesucht hat; sei es nun, …s sie sich selbst dorthin begaben, oder daß sie anderwärts Ge…heit hatten dortige Einwohner aus jener Zeit zu befragen. …e Sammlungen sind dem Lukas zu Handen gekommen, und …elt sie unmittelbar hinter einander mit; vielleicht auch waren …m früher durch Vermittlung der Erzählung von dem ge…n, die ziemlich das Gleichgewicht hält zwischen beiden Cha…n, in Eine verbunden worden: denn dergleichen wird sich …mand anmaßen wollen bestimmt zu entscheiden. Gehen …n den einzelnen: so wird freilich manche Schwierigkeit ent…, die sich auch heben lassen, und manche Bestätigung wird …sammen.

…e Fügung der ersten Erzählung IV, 31 ist so beschaffen, …n sie durch ein bloßes Komma an das Ende der vorigen …gen kann. Denn man lieset ohne Anstoß *αὐτὸς δὲ διελ…μισον αὐτῶν ἐπορεύετο καὶ κατῆλθεν εἰς Καπερ…* und kann nach *Γαλιλαίας* ein Punkt sezen; ja man muß fast …, weil *ἐπορεύετο* für sich allein einen gar schlechten Schluß …Dies mag Lukas selbst bewirkt haben, es sei nun, daß 67
…e vorige Erzählung schriftlich verfaßt und so den An… folgenden hineinverschmolzen hat, oder daß er sich nur …hmsweise, eben weil er aus bestimmten Gründen der …Erzählung grade diesen Plaz anweiset, erlaubt habe Ende …n und Anfang der andern ein weniges umzuändern, oder …zu V. 31 und 32 noch Schluß der vorigen Erzäh… V. 37 sieht allerdings auch einer Schlußformel ähn… man könnte Lust haben das folgende abzusondern, wenn …f eine zu bestimmte Weise angeknüpft wäre, so daß …Heilung im Hause des Petrus mit dieser auf einen Tag …der wenigstens annehmen muß, daß der Erzähler es so …gen, worin aber freilich einer, der sabbathlich Jesum in …Synagoge hörte, und sich nur bestimmt erinnerte, diese Hei… sei nach dem Ausgang aus der Synagoge geschehen, leicht …konnte. Daß nun aber noch an demselben Abend eine

Menge Kranker vor Jesum gebracht worden, das muß Wunder nehmen, wenn er damals in Kapernaum wohnte und also täglich zugänglich war. Es erklärt sich nur aus seiner am nächsten Morgen erfolgten Abreise, welche also bestimmt und bekannt muß gewesen sein, ohne welche Voraussezung man auch den 42sten Vers nicht begreift. Denn daß Christus des Morgens in eine einsame Gegend spaziret, konnte für sich kein Nachströmen und Zurükkhalten veranlassen. Bei Markus I, 36. 37 scheint auch Simon mit den andern Vertrauten Jesum zu suchen, allein das ist nur Undeutlichkeit oder Mißverstand. Jesus war vorangegangen, die Jünger gehn nach, wohl wissend wo er war — wiewol des Markus Referent sich dieses Verhältniß vielleicht nicht deutlich gedacht hat —, und Simon unterrichtet nur Jesum von dem Andrängen und den Wünschen des Volkes. Matthäus, VIII, 14–17, verschweigt die Abreise ganz, wodurch die gehäuften Heilungen, die er auch erwähnt, völlig unverständlich werden. Wenn er hingegen diese Begebenheit unmittelbar an eine andere anzuknüpfen scheint, von welcher er bestimmt erzählt, daß sie beim Eintritt in Kapernaum vorgefallen: so ist das wol höchst unwahrscheinlich, und man muß lieber, wie das so oft bei ihm aus mit τότε und ähnlichen Formeln der Fall ist, die Worte καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου als einen ganz abgebrochenen Anfang ansehn, der keinen Zusammenhang mit dem vorigen beweiset. Uebrigens bringt zwar jeder von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus irgend einen einzelnen Umstand bei, die sich auch alle sehr wohl vereinigen lassen, und alle drei Erzählungen scheinen also auf Augenzeugen zurükkgeführt werden zu müssen, doch aber darf man nicht schließen, daß diese gerade zur Hausgesellschaft Christi gehört haben, sondern sich nur erinnern, daß Jesus gewiß jedesmal aus der Synagoge von den angesehensten unter seinen beifallgebenden Zuhörern ist nach Hause begleitet worden. Aber wenn in Gegenwart dieser Begleiter, die es eben erzählt haben müssen, die Heilung vorgefallen ist: so wird gar sehr unwahrscheinlich, daß der rasche Mann Petrus den

Schwiegermutter, die ja wol eben im Paroxysmus lag, weil man sonst die Heilung nicht hätte bemerken können, vorher sollte erzählt haben, was sich in der Synagoge so eben begeben. Auch war das um so weniger nöthig, als Jesus damals schon länger in Kapernaum gelehrt und also auch schon manchen geheilt hatte. Denn mitten aus einem solchen Leben heraus erzählen Markus und Lukas die Sache. Ich bemerke nur noch, wenn wir uns in diesem Theile seines Buches den Lukas als eigentlichen Schriftsteller denken, wie wunderlich und fast unverzeihlich wäre es dann, einen Mann wie Simon, der im ganzen Leben Jesu eine solche Rolle spielt, so wie es hier geschieht, gleichsam ganz ohne Sang und Klang zum ersten male in das Buch einzuführen! wie viel besser sind dann Matthäus und Markus, welche die folgende Geschichte voranstellen. Und wie wäre es möglich, daß Lukas sie beide sollte vor sich gehabt, und doch selbst so geschrieben haben! Eher sollte man umgekehrt glauben, er habe jenen zum warnenden Beispiele gedient! Dasselbe gilt, wenn Lukas ein Urevangelium als zusammenhängende Grundlage vor sich gehabt. Ganz anders aber, wenn er auch hier nur ein vorgefundenes mittheilt. Denn wer einzeln diese Geschichte einem erzählte oder aufschrieb, der sonstther wissen mußte wer Petrus war, konnte keinen Beruf haben ihn ordentlich einzuführen und vorzustellen.

Was die zweite Erzählung V, 1–11 berichtet, kann unmöglich nach jener Heilung der Schwiegermutter des Petrus vorge- 70
gangen sein, sondern nothwendig früher; auch kann diese Erzählung nicht ursprünglich mit der vorigen zusammengehangen haben. Lezteres nicht, weil mit dem allgemeinen, daß Jesus nun in andern Synagogen Galiläas gepredigt habe, sein Kommen an den See gar nicht in Verbindung gesezt, und weil von Petrus gar nicht geredet wird wie von einem von dem schon eben vorher die Rede war. Auch ist es an sich schon sehr wunderlich was Paulus thut, das *ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ — καὶ αὐτὸς ἦν ἑστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ* mit dem vorigen *καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Γαλιλαίας*

in Verbindung zu bringen, und hieraus Schlüsse über die Folge der Begebenheiten zu ziehen. Hingen diese beiden Stellen zusammen: so fehlte offenbar ein mit wenigen Worten herzustellendes Zwischenglied, das also nicht leicht jemand würde ausgelassen haben, daß nemlich Jesus nicht nur in den Synagogen gelehrt, sondern daß das Volk ihm auch, wenn er von einem Ort zum andern ging, nachgeströmt sei um sich belehren zu lassen. Ueberhaupt aber wird dieses Nachströmen und Sammeln des Volks in der Darstellung von Paulus gleichsam etwas beständiges ge nicht an besondere Veranlassungen gebundenes ganz wunderbar und dem unbefangenen Beobachter höchst unwahrscheinlich. — Ersteres, daß nemlich die Begebenheit am See früher muß erfolgt sein als die im Hause des Petrus, sollte eigentlich keines Beweises bedürfen: aber auch angesehene Männer haben sich die
71 Sache so gedacht. Wie? wenn unser Erzähler voraussezte, damals habe schon ein näheres Verhältniß zwischen Jesus und Petrus bestanden, konnte er so schreiben, εἶδε δύο πλοῖα — — καὶ οἱ ἁλιεῖς — — ἐμβὰς δὲ εἰς ἓν ὃ ἦν τοῦ Σίμωνος? Hätte er nicht sagen müssen, Da Jesus vom Volk gedrängt war, freut er sich grade des Petrus Schiff zu sehen, und stieg hinein, und rief dem Petrus, der eben die Neze wusch, er solle abstoßen! Klingt nicht was unsre Erzählung giebt völlig fremd? Nicht so zwar, daß nicht Petrus sollte Jesum gekannt haben, wenn auch nur von der Synagoge aus; aber so doch, daß er ihn gewiß damals noch nicht näher angegangen ist. Doch man könnte sagen, dies komme lediglich auf Rechnung unseres Erzählers, der vielleicht, der Menge angehörend die Christus eben lehrte, von seinem längst bestehenden Verhältniß zu diesen Fischern nichts gewußt. Aber Petrus selbst, wie erscheint uns der unter dieser Voraussezung? Nachdem Jesus einem prophetischen Dämon geboten, nimmt Simon den Wunderthäter ganz ruhig mit nach Hause, und auch die Heilung der Schwiegermutter bringt ihn nicht aus seiner Gemüthsruhe; nun aber die vielen Fische kommen nach langer vergeblicher Mühe, und wo er sie am wenig-

sten erwartet hatte, nun glaubt er auf einmal die Nähe des heiligen Mannes nicht aushalten zu können? Dieser Simon wäre wol nie der rechte Petrus geworden um die Kirche auf ihn zu bauen! Sondern gewiß ist diese Begebenheit älter; nur der Sammler, dessen Werk uns Lukas hier wieder unverändert giebt, und der, auf das wunderbare allein bedacht, um die natürliche 72
Anordnung der Nachrichten, die er sammelt, weniger bekümmert ist, hat dieses später erfahren, und wie er es erfahren dem andern angereiht. Matth. IV, 18-22 und Markus I, 16-20 erzählen dasselbe. Beide offenbar vorzüglich von dem Gesichtspunkt aus, daß dieses die Art gewesen, wie Petrus und seine Genossen Jesu Jünger geworden. Ob dieses eine verbreitete Ueberlieferung war, oder ob sie es aus dem δεῦτε ὀπίσω μου und dem ἠκολούθησαν αὐτῷ geschlossen, und ob mit Recht, ist eine um so schwierigere Untersuchung, als sich das genauere Verhältniß doch erst allmählig gebildet. Daß Petrus hier einen Eindrukk bekommt, den er nur bekommen konnte, wenn dies das erste Zeichen war was er von Jesu sah, und daß sich von diesem aus ein neues Band zwischen beiden knüpft, scheint klar. Dabei besteht aber sehr wohl, daß Petrus schon früher kann aufmerksam auf Jesum gewesen sein, ihn auch schon gesprochen haben, wie aus Johannes allerdings hervorgeht. Nur muß man auch in Joh. I, 40-42 nicht mehr hineinlegen als darin liegt, und nicht vergessen, daß unsere, die umständlichste und genaueste unter diesen drei Erzählungen, des Andreas, der in Judäa Jesu näher gestanden zu haben scheint als Petrus, bei dieser Gelegenheit gar nicht erwähnt. Und ich möchte ihn nicht als einen willkommenen Zusaz aus Matthäus und Markus aufnehmen; sondern eher glauben, daß sie aus ihrem Gesichtspunkt gemeint haben, es müsse so sein daß auch jene beiden apostolischen Brüder zugleich berufen worden, wie Johannes und Jakobus. Denn daß 73
die Erzählungen des Matthäus und Markus entweder ursprünglich flüchtiger aufgenommen waren, oder im Durchgang durch mehrere Hände verdunkelt worden sind, sieht man auch daraus,

Gegenden hergekommenen Phariſäer übergeht. Dieſe konnten aber
70 wol von einer kurzen Abweſenheit Chriſti außer der gewöhnlichen Zeit der Reiſen nichts wiſſend dennoch da ſein. Aber die ungewöhnliche und faſt tumultuariſche Bemühung um einen einheimiſchen Kranken, bei deſſen Uebel der Verzug keine Gefahr haben konnte, erklärt ſich doch faſt nur, wenn man annimmt, wovon keine Nachricht etwas ſagt, man habe Urſache gehabt zu glauben, Chriſtus werde ſich dieſesmal bald wieder entfernen, das heißt, wenn eine Feſtreiſe nahe bevorſtand. Ohne einen ſolchen triftigen Grund würde ſich wol niemand den zerſtörenden Rumor in ſeinem Hauſe haben gefallen laſſen. Mit beiden Vorausſezungen ſtimmt aber das folgende große und alſo offenbar vorherbereitete Gaſtmahl ſchlecht zuſammen, und auch dies beſtätigt die Annahme, daß dieſe Erzählung mit der folgenden nicht urſprünglich zuſammengehangen hat; ſondern nur durch den unverkennbaren Geſichtspunkt des Sammlers ſind beide verbunden worden, ihre Ordnung aber an ſich völlig zufällig. Eben dies beſtätigt auch die folgende Erzählung ſelbſt.

Denn was dieſe Geſchichte mit dem Zöllner, V, 27–39, betrifft, ſo ſind offenbar die Geſpräche Chriſti mit den Phariſäern die Hauptſache; dieſe waren aber nicht verſtändlich ohne die Thatſache, daß Jeſus mit ſeinen Jüngern bei dem Zöllner geſpeiſet hatte. Da nun aber die Schriftgelehrten, um dieſen Streit anzufangen, ſchwerlich werden draußen gewartet haben, bis das glänzende Gaſtmahl zu Ende war; denn Chriſtus und ſeine Jün-
77 ger blieben ihnen ja ſicher genug zur gewöhnlichen Zeit öffentlicher Verhandlungen am folgenden Tage: ſo ſind auch dieſe Geſpräche ſchwerlich unmittelbar auf das Gaſtmahl gefolgt. Wäre alſo dennoch dieſe Geſchichte im fortlaufenden Faden mit jener erzählt: ſo würden wir entweder ſo angeknüpft finden, Dennoch wollten ſie gleich nach dieſem wieder ſeine Jünger darüber zur Rede ſtellen, daß er am vorigen Tage mit ihnen bei einem Zöllner mit vielen andern Zöllnern und Sündern geſpeiſet, oder ſo, Von hier aber ging er zu einem großen Gaſtmahl, das ihm ein

Zöllner gab, und davon nahmen hernach die Schriftgelehrten eine neue Gelegenheit. Unseres aber klingt ganz wie eine einzelne Erzählung, welche die Umstände, die nothwendig bekannt sein müssen, voranschikkt ohne sich um einen sonstigen Zusammenhang zu bekümmern. Das καὶ μετὰ ταῦτα ist eine viel zu unbestimmte Formel, als daß man die Absicht irgend einer festen Beziehung auf das vorige darin suchen könnte. Markus II, 13 eben so ordnend constituirt doch eigentlich auch keine Verbindung mit dem vorigen; nur sein wunderlich oft wiederholtes πάλιν erzwingt den Schein davon, und er kann sich nicht enthalten die Geschichte doch an irgend etwas anzuknüpfen. Darum hängt er sich an die Notiz, daß die Zollstätte draußen am See lag, und läßt nun Christum dort hinausgehn und lehren, was an sich unwahrscheinlich ist, da ihm in Kapernaum Synagoge, Markt und wie wir schon gesehen haben auch Privathäuser Gelegenheit genug darboten. Am wenigsten aber war wol die Nähe einer 78
großen Zollstätte, wo ein ganz verschiedenes und störendes Treiben sich immerfort bewegte, ein schikklicher Lehrplaz. Diese Verbindung ist also nur der zusammenhängenderen Form zu Liebe gemacht, auf die Markus ausgeht. Und so hat auch des Matthäus παράγων ἐκεῖθεν keinen größeren Gehalt als andere ähnliche Formeln bei ihm zu haben pflegen *). Was man hingegen ganz gern könnte aus Matthäus und Markus nehmen wollen, ist die einfache Art, wie bei ihnen das ἀκολούθει μοι auf das unmittelbar folgende ἀναχεῖσθαι bezogen werden kann, ohne jenes καταλιπὼν πάντα, welches der Sache in unsrer Erzählung ein gar auffallendes Ansehn giebt. Nur daß bei beiden die Thatsache, das große Gastmahl, gar nicht sinnlich klar heraustritt, sondern die Gäste wie ungeladen sich zusammenfinden. Und so müssen wir doch wieder unserm Erzähler den Vorzug der un-

*) Wenn μετέβη ἐκεῖθεν gewöhnlich von Reisen in die Ferne gebraucht wurde, was für einen bestimmtern Sinn soll dann wol unser παράγων ἐκεῖθεν haben? ich glaube schwerlich, daß man einen finden wird.

ihn spricht als wider ihn. Doch läßt sich auch denken, daß vielleicht nicht ohne dieses bemerkt zu haben Lukas dennoch durch die Art, wie sich ihm das folgende darbot, veranlaßt worden ist
65 dieser einzelnen Erzählung lieber ihre Stelle hier anzuweisen, als verbundenes zu trennen, oder sie zu spät anzubringen.

Es folgen nemlich jezt eine Menge von einzelnen Erzählungen, alle entweder offenbar aus Kapernaum, oder wenigstens allen Anzeigen nach von dort und der Gegend her, IV, 31–44; V, 1–11, 12–16, 17–26, 27–39; VI, 1–11, VI, 12–13–VII, 10. Als ursprünglich einzelne Erzählungen geben sie sich zu erkennen theils durch ihre Schlußformeln und das öftere in einer fortlaufenden Erzählung ganz überflüssige und kaum zu begreifende Wiederkehren der Formeln von dem sich ausbreitenden Ruf Christi, theils auch durch ihre abgebrochenen auf gar keine Verbindung mit etwas früherem Anspruch machenden Anfänge. Es unterscheiden sich aber die ersten von den lezten ganz auffallend dadurch, daß die ersten lediglich Berichte von Wunderthaten Jesu enthalten, und alles Reden und Lehren Jesu ganz in den Hintergrund tritt oder nur etwa als Veranlassung erwähnt wird; in den lezten hingegen sind Reden Christi, entweder zusammenhängende Reden oder Gespräche oder kurze treffende Antworten, die Hauptsache, und das wunderthätige, wo es verkommt, wird nur als Veranlassung erwähnt. Hiemit hängt ein anderer Unterschied zusammen, daß nemlich bei den lezteren fast gar nicht jene ins allgemeine zurükkehrenden Schlußformeln gefunden werden. Ganz natürlich: denn eine Rede hat ihren Schluß in sich, und niemand verlangt nach etwas mehrerem, und eben so ist ein Gespräch mit einer schlagenden Antwort völlig abgeschlossen. Diese Bemerkung
66 über das ähnliche in dem auf einander folgenden, über die gleiche Lokalität und den Mangel an Zusammenhang, führt ganz von selbst auf den Gedanken von zwei Sammlern, die von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend sich Nachrichten über Jesum aus der Gegend seines gewöhnlichen Wohnortes verschafft haben, deren einer nemlich nur nach merkwürdigen Handlungen, der an-

Zöllner gab, und davon nahmen hernach die Schriftgelehrten eine neue Gelegenheit. Unseres aber klingt ganz wie eine einzelne Erzählung, welche die Umstände, die nothwendig bekannt sein müssen, voranschikkt ohne sich um einen sonstigen Zusammenhang zu bekümmern. Das καὶ μετὰ ταῦτα ist eine viel zu unbestimmte Formel, als daß man die Absicht irgend einer festen Beziehung auf das vorige darin suchen könnte. Markus II, 13 eben so ordnend constituirt doch eigentlich auch keine Verbindung mit dem vorigen; nur sein wunderlich oft wiederholtes πάλιν erzwingt den Schein davon, und er kann sich nicht enthalten die Geschichte doch an irgend etwas anzuknüpfen. Darum hängt er sich an die Notiz, daß die Zollstätte draußen am See lag, und läßt nun Christum dort hinausgehn und lehren, was an sich unwahrscheinlich ist, da ihm in Kapernaum Synagoge, Markt und wie wir schon gesehen haben auch Privathäuser Gelegenheit genug darboten. Am wenigsten aber war wol die Nähe einer 78
großen Zollstätte, wo ein ganz verschiedenes und störendes Treiben sich immerfort bewegte, ein schikklicher Lehrplaz. Diese Verbindung ist also nur der zusammenhängenderen Form zu Liebe gemacht, auf die Markus ausgeht. Und so hat auch des Matthäus παράγων ἐκεῖθεν keinen größeren Gehalt als andere ähnliche Formeln bei ihm zu haben pflegen *). Was man hingegen ganz gern könnte aus Matthäus und Markus nehmen wollen, ist die einfache Art, wie bei ihnen das ἀκολούθει μοι auf das unmittelbar folgende ἀναχεῖσθαι bezogen werden kann, ohne jenes καταλιπὼν πάντα, welches der Sache in unsrer Erzählung ein gar auffallendes Ansehn giebt. Nur daß bei beiden die Thatsache, das große Gastmahl, gar nicht sinnlich klar heraustritt, sondern die Gäste wie ungeladen sich zusammenfinden. Und so müssen wir doch wieder unserm Erzähler den Vorzug der un-

*) Wenn μετέβη ἐκεῖθεν gewöhnlich von Reisen in die Ferne gebraucht wurde, was für einen bestimmtern Sinn soll dann wol unser παράγων ἐκεῖθεν haben? ich glaube schwerlich, daß man einen finden wird.

mittelbaren Anſchaulichkeit eines Augenzeugen zuerkennen, und haben nur die Wahl, ob wir das ἀκολούθει μοι von der Berufung zur Jüngerſchaft verſtehen, das καταλιπὼν πάντα als kurze Zuſammenfaſſung weniger buchſtäblich nehmen, und das Mahl als ſpäter aus Freude über dieſe Berufung veranſtaltet anſehn, oder ob wir annehmen wollen, Chriſtus habe nur auf dem Rükkwege nach der Stadt ſeinen Gaſtgeber abgerufen, der dahin natürlich ſchon bereit geweſen nun mitzugehn. Schwerlich kann man ſich dann bedenken das erſte zu wählen; denn das lezte würde kaum mit erwähnt worden ſein, ſondern unſer Erzähler unmittelbar angefangen haben, Καὶ μετὰ ταῦτα τελώνης τις ὀνόματι Λευὶς ἐποίησεν αὐτῷ δοχὴν μεγάλην ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Auch darin zeigt ſich die Erzählung des Matthäus als minder unmittelbar, daß er die ganze Begebenheit zerpflükkt, indem er uns Johannes Jünger neben den Phariſäern herbeiführt. Hierin erkennt gewiß jeder unbefangene im Vergleich mit unſerer Erzählung die verwirrende Umgeſtaltung einer zweiten Hand, die ſich nicht recht zu erklären wußte, wie doch die Phariſäer dazu gekommen ſich auf die Schüler des Täufers zu berufen. Sie hielten es aber offenbar für einen guten Fund, daß ſie einige äußere Aehnlichkeiten dieſer mit ſich ſelbſt aufgreifen und ſie ſo gleichſam ſich aneignen konnten, und glaubten ſich berechtigt Jeſu dies Beiſpiel vorzuhalten, da wol bekannt genug war, daß er ſelbſt die Taufe Johannis angenommen hatte, und daß mehrere von den vertrauteſten Schülern des Täufers zu ihm übergegangen waren. Von Johannes Schülern ſelbſt aber wäre die Frage faſt einfältig aufgeſtellt geweſen. Markus aber ſcheint auch hier beide Erzählungen vor ſich gehabt und ſich zweifelhaft zwiſchen ihnen durchgewunden zu haben. Noch möchte ich unſre Erzählung rechtfertigen über den lezten Zuſaz V. 39, daß er nicht braucht anderwärts hergenommen und nur von einer ungeſchikkten zweiten Hand hier ongefügt zu ſein. Denn er ſtreitet nicht ſo ſehr mit der Art, wie die vorigen ähnlichen Bilder angewendet werden, um alle Vermiſchung des neuen Geiſtes mit

dem alten und mit den alten Formen zu verbitten. Der alte Wein nämlich wird zwar überall vorgezogen, eben wie die alten bekannten Gewohnheiten; indeß dürfen wir doch hier, wo von gemeinem Tischwein, der doch immer nur wenige Jahre alt wird, und in einem nicht sonderlichen Weinlande, die Rede ist, nicht an unsere hohe Schäzung alter köstlicher Weine im Vergleich mit jungen und rohen denken. Sondern vorgezogen wird zwar der alte Wein, das hindert aber nicht, daß ein jüngerer Jahrgang nicht doch könnte edler und von größerer Kraft sein; und das eben meinte Jesus von seiner Lehre und seinem Geist. Und so ist es ein mildernder Zusaz, gleichsam er wolle es ihnen nicht verdenken, daß sie diesen jungen Wein noch nicht möchten, sondern wie gewöhnlich den alten für besser hielten; der Werth des jungen wolle herausgeschmekkt sein, und das werde sich bei ihnen erst allmählig finden.

Die beiden Streitigkeiten mit Pharisäern V, 1–11 über die ausgerauften Aehren und über die geheilte Hand sind in der ursprünglichen hier zum Grunde liegenden Erzählung schon mit einander verbunden gewesen, wie man aus dem offenbar auf V. 1 sich beziehenden *ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ* sieht, der Gleichheit des Inhaltes wegen, mit ausdrüklicher Bemerkung, daß nicht beides an demselben Tage geschehen. Und das ist auch überwiegend wahrscheinlich. Denn wie könnten dieselben Pharisäer noch in der frischen Erinnerung, wie er seine Jünger wegen des Aehrenessens gerechtfertigt, auch nur im mindesten gezweifelt haben, ob er auch heilen würde am Sabbath! Doch scheint Matthäus diese Gleichzeitigkeit anzunehmen, indem er XII, 9 sagt, *Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν.* Allein dieses *μεταβὰς ἐκεῖθεν* bezieht sich auch schlecht genug auf *ἐπορεύθη διὰ τῶν σπορίμων*, wie denn überhaupt auch hier seine Erzählung weniger den unmittelbaren Augenzeugen verräth. Man vergleiche nur bei uns V. 8, wie Jesus den Kranken, der wahrscheinlich am Eingang der Synagoge bettelnd saß, aufstehen und mitten vorgehen heißt, und V. 10 das mimische *περιβλεψάμενος* 81

πάντας αὐτούς, dergleichen Matthäus nichts aufzuweiſen hat. Auch unſer Schluß, der nur die leidenſchaftliche Rathloſigkeit der Phariſäer beſchreibt, hat etwas anſprechenderes, als der des Matthäus, welcher mehr auf einen beſtimmten Anſchlag deutet. Denn ſchwerlich war die phariſäiſche Partei in Kapernaum für ſich im Stande einen ſolchen zu faſſen und zu verfolgen. Noch unwahrſcheinlicher iſt der Zuſaz bei Markus III, 6, daß ſie ſich bei dieſer Gelegenheit mit der herodianiſchen Partei gegen Jeſum verbunden. So überladet er auch wieder V. 5 was unſer Augenzeuge ſehr einfach hinſtellt. — Das Geſpräch in den Feldern giebt unſer Referent nicht vollſtändig, bezeichnet aber auch durch die Formel καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς V. 5 deutlich genug, daß er nach dem Hauptargument nur den Schluß beibringe.

Endlich iſt das lezte in dieſer Sammlung eine in dieſelbe
62 aufgenommene Nachſchrift der auch vor Kapernaum gehaltenen unter dem Namen der Bergpredigt bekannten großen Rede. Die Erzählung von der Heilung des Knechtes in Kapernaum iſt dieſer Aufzeichnung wol urſprünglich angehängt geweſen, da ſie ſich faſt unmittelbar darauf, wie wir aus Matthäus diesmal deutlich genug ſehen, zugetragen hat, und der Zuhörer, welcher hernach die Rede aufgezeichnet, auch den Verlauf dieſer Sache beobachtet zu haben ſcheint. Auch die Schlußloſigkeit dieſer Erzählung ſpricht dafür, daß ſie nicht für ſich urſprünglich beſtanden, ſondern nur einem größeren ganzen als unbedeutender Anhang hinzugefügt worden. — Ueber den Hergang bei dieſer Rede ſagt uns unſere Erzählung mehr als Matthäus, der ſie ohne alle Einleitung einführt; allein die Art, wie man dieſes mehrere faſt durchgehends ausgelegt hat, ſcheint wir nicht die richtige. Zuerſt, daß Jeſus die Nacht auf dem Berge zugebracht im Gebet, was jedoch buchſtäblich auch niemand gewußt haben kann, iſt mit der Begebenheit ſelbſt wol unmittelbar in keine Verbindung zu ſezen. Das ſehr auffallende daran verliert ſich, wenn man den Fingerzeig bei Matthäus nicht überſieht, daß Chriſtus erſt nach der Rede nach Kapernaum hineinging, wahrſcheinlich alſo nicht

von dort sondern anderwärts hergekommen war. Und am leichtesten offenbar denkt man sich den Vorgang bei der Rükkehr von einer Festreise, wo eine zwiefache Menge ihn umgab, auf der einen Seite die Karavane mit welcher er gereist war, der sich manches auch unterweges wol zugesellt hatte, und die er nun 83
um den gelegentlichen Unterhaltungen auf der Reise die Krone aufzusezen, im Begriff sich nach seinem Wohnort zurükkzubegeben, noch mit einem ausführlicheren Abschiedsvortrag entlassen wollte. Diese zahlreiche Gesellschaft hatte vielleicht die Herbergen so angefüllt, daß sie Jesu zu geräuschvoll geworden waren, und er vorzog bei der guten Jahreszeit und in der bekannten Gegend die lezte Nacht im freien zuzubringen, und so bestieg er den Berg. Seine Ankunft aber ward überall, wo die Gesellschaft übernachtete, bekannt; und wenn einige eilfertige vielleicht noch am späten Abend bis Kapernaum hineingegangen waren, auch dort, und daher fand sich denn auf der andern Seite eine zweite Menge zusammen, theils hülfsbedürftige, die nun schon lange seiner geharrt hatten, theils Anhänger und Bewunderer, die ihm aus Kapernaum entgegen kamen. Auf diese Weise erklärt sich ein mehr als gewöhnlicher Zulauf, der eben unsern Erzähler veranlaßte, was auch er vielleicht bei einer andern Rede nicht würde gethan haben, uns das ganze sinnliche Bild vor Augen zu stellen, wie Christus im Begriff vom Berge herabzusteigen, als er das unerwartet große Gedränge ansichtig ward, sich erst die Jünger heranrief, und als auch von diesen schon eine große Menge entgegenströmte, die zwölf zu seiner näheren Umgebung zusammenholt, so mit ihnen bis an den sanfteren Abhang heruntersteigt, nun zuerst die zahlreichen Kranken und Leidenden behandelt und entläßt, und dann seine den Festreisenden, die bisher seine Zuhörer gewesen waren, zugedachte Abschiedsrede beginnt. Dieses 84
sinnliche Bild recht zu vergegenwärtigen ist offenbar die Absicht der ganzen Einleitung. Wie kommt man dazu sie ganz gegen diese Absicht anzusehen als die Nachricht von einem Ereigniß, welches an sich für die Lebensgeschichte Christi viel wichtiger ist

als dieſe oder jede andere einzelne Rede, nemlich von der Auswahl und Einſezung der Zwölf in ihr ſpecifiſch beſtimmtes Verhältniß zu Chriſto? Die Worte ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασε berechtigen dazu wol gar nicht. ἐκλέξασθαι muß ſeine nähere Beſtimmung erſt aus dem Zuſammenhang erhalten. Aber der iſt dieſer Meinung gar nicht günſtig, denn durch ihn wird offenbar das ἐκλεξάμενος von dem ὠνόμασε getrennt, und lezteres in einen ganz andern Moment geſezt, ſei es nun, daß man überſeze, die er auch vorher ſchon Apoſtel genannt hatte, oder die er auch nachher Apoſtel nannte. Sollte beides verbunden gedacht werden, ſo müßte es heißen, ἐκλεξάμενος δώδεκα καὶ ὀνομάσας αὐτοὺς ἀποστόλους. Statt deſſen ſteht das ἐκλεξάμενος mit dem καταβὰς ſo genau verbunden zwiſchen das προσεφώνησε und das ἔστη eingeklemmt, daß es unmöglich einen großen feierlichen und ſehr bedeutenden Akt ausdrükken kann. Würde der hier in einer freigebigen Beſchreibung, wo die Kürze nicht regiert, in eine Participialwendung ſein verwieſen worden? Standen die Heilungen, denen dieſes nicht widerfährt, in einer ſoviel nähern Verbindung mit der Rede? Dies wird niemand behaupten, auch wer, wie ich
35 gern von mir geſtehe, nicht finden kann, daß die Rede eine vorzügliche Beziehung auf künftige Lehrer hat, ſondern daß ſie an eine große Geſellſchaft gerichtet ſcheint, denen das ſonſt ſchon gehörte zuſammengefaßt und ans Herz gelegt wird, um ſie völlig zu entſcheiden. Kurz ſoviel ſcheint, wenn man jene Worte in ihrem richtigen Verhältniß unter ſich und zu der ganzen Beſchreibung, in welche ſie verflochten ſind, betrachtet, ganz unverkennbar, daß, geſezt auch Chriſtus habe damals wirklich die Zwölfe ausgewählt und eingeſezt, unſer Erzähler davon nichts gewußt und es uns mit dieſen Worten nicht hat kund thun gewollt. Aber aus Markus wiſſen wir etwa, daß Chriſtus wirklich bei dieſer Gelegenheit die Zwölf ernannt? Denn was er III, 13 berichtet, iſt doch wol daſſelbe was unſere Einleitung erzählt? Ganz gewiß! nur daß es auch aus unſerer Erzählung genommen iſt,

und daß wir nur sagen müssen, Markus sei also wahrscheinlich der erste, der sie so mißverstanden. Man betrachte nur, wie wenig Haltung sein ganzer Bericht von III, 7 — nach unserer Erzählung von der verdorrten Hand — bis III, 20 überhaupt hat. Christus zieht sich zurükk, man weiß nicht warum, und da ihm dennoch eine große Menge Volkes folgt, man kann in diesem Zusammenhange durchaus nicht errathen weshalb doch so zudringlich und eilig: so ergreift er nicht etwa, da ihm auf diese Weise doch nicht gelang sich vor den Anschlägen der Pharisäer und Herodianer zu schüzen, nun das natürlichste Mittel sich wegzubegeben oder nach Hause zu gehn, da denn jeder auch allmählig so nach Hause würde gegangen sein, oder das Volk von sich zu lassen; sondern er läßt sich ein Schiff bereit halten ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν, was man kaum anders verstehen kann, als damit er in jedem Augenblikk wegfahren könne, wenn es ihm zu arg würde, um also durch diese Drohung das Volk einigermaßen im Zaum zu halten. So heilt er eine große Menge, und dann steigt er auf den Berg, ruft da zu sich welche er wollte, so daß man glauben muß, er habe auch viele gerufen und ohne weiteres wieder zurükkgeschikkt, und sondert sich so zwölfe aus zu seiner beständigen Gesellschaft und seinem besondern Dienst. Dann geht er ruhig nach Hause, hat, man weiß auch nicht weshalb, Ungelegenheit mit den seinigen, und wird, auch ohne alle Veranlassung, von den Schriftgelehrten beschuldigt, er habe den Teufel. Dieser Faden in Ereignissen ist durchaus unverständlich, und so kann es mit einer Auswahl und Einsezung der Zwölf, wenn eine solche je statfgehabt hat, gewiß nicht zugegangen sein. Wie es aber mit der Erzählung des Markus zugegangen ist, was unsern Punkt betrifft, denn das spätere gehört nicht hieher, das ist leicht zu sehn. Er war bis hieher dem Lukas gefolgt, nicht daß ich behaupten wollte mit Griesbach, er habe unsern ganzen Lukas vor sich gehabt, aber diese Sammlung hatte er höchst wahrscheinlich vor sich. Nun kommt er an die Rede; solche Reden mitzutheilen war jezt, worin ich ganz mit Griesbach übereinstimme,

noch nicht in seinem Plan, wahrscheinlich weil er noch nicht über-
87 sehen konnte, wie viel Raum ihm die Begebenheiten übrig lassen würden. Aber die Einleitung zu unserer Rede war ihm sehr willkommen; er wünschte natürlich, wie er denn besonders nach einem geschichtlichen Zusammenhange strebt, eine Nachricht von der Berufung der Zwölf, und verstand unsere Einleitung so. Allein indeß kam ihm nun dieses nach dem Anschlag der Phariſäer und Herodianer, den er eingeleitet hat, zu schnell; er legte also erst die allgemeine Notiz, die bei Matthäus auf jene Geschichte folgt XII, 15, zum Grunde mit Weglassung der alttestamentischen Citation, erweitert sie dagegen, und verpflanzt das Schiff hieher, ob vielleicht aus dem, was er bei Matthäus vor der Bergpredigt fand und selbst schon früher beigebracht hat, oder von anderwärts, mag ich nicht entscheiden; aber aus irgend einer ursprünglichen Nachricht rührt dieses gewiß nicht her *). Wenn übrigens die Worte unserer Erzählung οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασε genau zu nehmen sind, so daß Christus selbst sich dieser Benennung bedient hat, was ich jedoch nicht verfechten möchte, so glaube ich wenigstens nicht, daß sie von ihm zuerst ausgegangen ist, sondern daß sie sich unter seinen Freunden allmählig festgestellt hat. Denn sonst würde dieser Name wol schwerlich hernach auf andere ausgedehnt worden sein, und außer Paulus, dem
88 seine außerordentliche Berufung ein Recht darauf geben konnte, auch Barnabas ihn offenbar ganz in demselben Sinne geführt haben. Oder um es kurz zu sagen, da uns alle bestimmten Nachrichten darüber fehlen: so glaube ich auch gar nicht, daß es je eine feierliche Berufung und Einsezung aller zwölf Apostel gegeben hat, und ein späterer Nachrichtensammler, der an Ort und Stelle hiernach gefragt hätte, würde also schwerlich irgendwo eine andere Antwort erhalten haben, als daß so etwas niemals vorgefallen, sondern daß sich das besondere Verhältniß der Zwölf allmählig von selbst so gestaltet habe. Und diese Antwort geben

*) Fast eben so erklärt Griesbach das Verfahren des Markus.

uns bis auf Markus alle Evangelien durch ihr Schweigen. Ist die Sache nicht aber auch an sich so am wahrscheinlichsten? Denn hing es nicht gar sehr auch von äußern Umständen ab, ob jemand in dieses Verhältniß eingehn konnte? Und wenn Christus durch einen Akt seiner Willkühr diese Zwölf berufen, wird man je eine Christodicee darüber befriedigend zu Stande bringen, daß doch zu bald nach seinem Tode, als daß sie nicht auch schon seine unmittelbaren Schüler sollten gewesen sein, ausgezeichnetere Männer aufgestanden, als offenbar manche unter den Zwölf gewesen sind? und darüber, wie denn doch Christus den Judas habe selbst wählen und auf die Weise über seine Seele schalten können, eine Schwierigkeit, welche sich weit leichter löset, wenn keine besondere Berufung von seiner Seite grade nöthig war? Unter diesen Umständen sehe ich auch gar nicht, warum man sich abmühen soll, alles mögliche und einiges höchst unwahrscheinliche versuchend, um nur nachzuweisen, wie Judas Jakobi und Lebbaios genannt Thaddaios eine Person sein können. Wenn weder Lukas noch Matthäus von der Berufung der Apostel reden, sondern nur jeder bei einer andern Gelegenheit die Zwölf aufzählt, also von einem andern Zeitpunkt redet: kann denn nicht eine Veränderung vorgefallen, der eine von beiden gestorben oder durch unabänderliche Verhältnisse abgerufen worden sein, und der andere seine Stelle eingenommen haben? Dürfen wir, wie unsere Evangelien beschaffen sind, dennoch sagen, wenn so etwas geschehen wäre, müßten wir es nothwendig in ihnen finden? Oder müßte etwa nothwendig Petrus dies um seinen Antrag zu begründen erwähnt haben, als er zur Wahl eines Nachfolgers an die Stelle des Judas einlud? Gewiß wird auch das niemand behaupten wollen. — Was die Rede selbst betrifft, so ist offenbar und eingestanden, daß hier ein anderes ἀπομνημόνευμα von derselben zum Grunde liegt als bei Matthäus. Unser Referent scheint theils einen ungünstigeren Platz zum Hören gehabt, daher nicht alles vernommen und hie und da den Zusammenhang verloren zu haben; theils mag er später zum Aufzeichnen gekommen sein, als ihm schon manches

entfallen war; theils mag er ſeine Aufzeichnung zunächſt für ein gemacht haben, von dem er glaubte, es könne ihm manches unverſtändlich und unbedeutend ſein, wie einem Heidenchriſten wo die Polemik gegen die Phariſäer. Theils kann auch ihm bezeichnet ſein, manches analoge unwiſſentlich aus andern Reden Chriſ einzuſchalten; ja einiges, und namentlich glaube ich dieſes von den Wehe, hat er wol vom eigenen zugeſezt, um eine Lükke, die er fühlte und nicht mehr zu ergänzen wußte, auszufüllen. Da unſchuldigſte dem unſicheren ſich ganz von ſelbſt darbietende Einſchub, den man wegen der genauen Beziehung jedes οὐαὶ au einen μακαρισμὸς nicht einmal eine Verfälſchung nennen kann Daß ſie eingeſchoben ſind, zeigt eben dieſe genaue Entſprechung und noch beſonders das lezte Wehe, welches eine ganz unerwartliche Thatſache vorausſezt. Das unmittelbar folgende ἀλλ' ὑμ λέγω weiſet, wie auch andere ſchon bemerkt haben, deutlich genug auf den unterbrochenen Zuſammenhang hin. Weiter ins einzelne zu gehen gehört nicht hieher. Im ganzen ſind offenbar die mit Matthäus zuſammentreffenden Theile nicht verworfen, ſondern in gleicher Folge, welches mit der Identität des Anfangs und des Schluſſes zuſammengenommen die Identität der aufgezeichneten Rede ſelbſt unwiderſprechlich beweiſet. Auch kann die Vergleichung ſehr gute Dienſte leiſten, um zu beſtimmen, was in Matthäus Aufzeichnung von anderwärtsher eingeſchoben, und wie weit vom Schluſſe rükkwärts wieder in die Rede ſelbſt eingelenkt iſt. Der Gedanke aber, daß Lukas ſeinen Auszug aus dieſer Rede aus einer Gnomologie, das heißt doch aus einer vermiſchten Sammlung von Sprüchen und Reden Chriſti genommen, ſcheint mir ganz unſtatthaft, wenigſtens durch gar nichts unterſtüzt. Denn wenn, ich will nicht ſagen jede, ſondern nur die etwas ausführlicheren Reden in einer ſolchen Sammlung einen ſo ſinnlich darſtellenden Eingang hatten: ſo konnte der Sammlung der Name einer Blumenleſe von Sprüchen nicht mehr zukommen. Sondern entweder Lukas hat dieſen Aufſaz einzeln gefunden, aber dann würde er ihn, eben weil er die erſte namen-

liche Erwähnung aller Apostel enthält, wol früher gestellt haben; oder, was also das wahrscheinlichste bleibt, der Aufsaz hat schon vor Lukas zu unserer zweiten kapernaitischen Sammlung gehört. — Die Erzählung von dem Knecht des Centurio war ihm wahrscheinlich angehängt, weil die Sache sich unmittelbar nach der Rede zutrug. Durch das ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, was man ohne die größte Unwahrscheinlichkeit nicht ganz allgemein verstehen kann, was also auf das vorige εἰσῆλθεν εἰς Καπερναοὺμ bezogen werden muß, welches dem Erzähler, wie ich wahrscheinlich zu machen gesucht habe, als Rükkehr von einer Reise vorschwebte, giebt sich dieser ursprüngliche Zusammenhang genugsam zu erkennen. Matthäus stellt freilich auf eine nicht abzuweisende Art zwischen die Rede und diese Heilung noch die des Aussäzigen, welche bei uns bereits in der ersten Sammlung mitgetheilt ist. Allein eben deshalb kann ja diese Geschichte nicht etwa grade Lukas, sondern schon wer beide Sammlungen zuerst zusammenschrieb, in der zweiten ausgelassen haben, wenn auch unser ursprünglicher Referent ihrer hier erwähnt hatte. Doch da sich von einer solchen Auslassung in VII, 1 und 2 gar keine Spur findet, und die Stelle also besser überarbeitet sein müßte 92
als sich vermuthen läßt: so wird mir wahrscheinlich, daß unser ursprünglicher Referent ihrer gar nicht erwähnt hat. Wie leicht konnte auch beim Hineingehn nach Kapernaum diese in wenig Augenblikken abgemachte Sache einem unter der Menge entgehn, der dennoch, wie ein solcher Haufe ja beweglich ist, die zweite Begebenheit genauer erzählen konnte. Nämlich wenn wir auch hier Matthäus und Lukas vergleichen: so finde wenigstens ich in der Erzählung bei Lukas wiederum mehr die Kennzeichen eines wohlunterrichteten Augenzeugen. Die Hauptdifferenzen sind doch die, daß bei Lukas der Knecht sterbend ist, bei Matthäus nur ein übelgeplagter Nervenkranker, und daß bei Matthäus der Centurio selbst erscheint, der bei Lukas Abgesandte und zwar zu zwei verschiedenen Malen an Jesum schikkt. Denn daß sich bei Matthäus Jesus in Bewunderung des Glaubens dieses Mannes aus-

führlicher vergleichend und drohend ausläßt, konnte der Referent bei Lukas nur übergangen haben. Nun ist aber gewiß, daß bei einem παραλυτικός, wie sehr er auch δεινῶς βασανιζόμενος möge gewesen sein, doch keine Gefahr beim Verzuge war, und also auch eine solche Eilfertigkeit, welche Christum, der eben wenigstens von einer ermüdenden Rede zurükkam, gleich beim Eingang in die Stadt aufhält und gleichsam in Beschlag nimmt, weniger zu erklären ist. Denn aufgehalten wurde er doch immer und mußte das Gesuch anhören, wozu der Augenblikk in dem Gedränge einer großen Volksbegleitung keinesweges günstig war, wenn auch die Sache selbst mit einem Wort abgemacht werden konnte. War also der kranke nur ein gelähmter oder gichtbrüchiger: so würde eben dieser bescheidene Mann wol gewartet haben, bis Jesus ruhig in seiner Wohnung gewesen wäre. Die zwiefache Gesandtschaft aber ist etwas, was nicht leicht erdacht wird, wie auch die meisten Ausleger gefühlt haben. Nur möchte ich die Aenderung bei Matthäus nicht grade dem Bestreben abzukürzen zuschreiben: denn er theilt ja die Reden ausführlich genug mit: sondern ich möchte eher sagen, wie der Referent bei Lukas den Aussäzigen versäumt, so habe Matthäus dieses versäumt und erzählte nur aus der zweiten Hand, und das abweichende sei nicht Abkürzung, sondern ein sehr leicht begreiflicher Mißverstand. Die große in den Hauptstellen fast wörtliche Uebereinstimmung in den Reden ist demohnerachtet nicht zu verwundern, zumal die Rede des Hauptmanns etwas sehr charakteristisches hat, und das kurze Wort Christi οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ sich scharf und eindringlich ist.

Indem wir nun am Ende dieser beiden Sammlungen, denn so nenne ich sie getrost, angekommen sind, wird es wohl gethan sein einen Augenblikk still zu halten, und noch einmal im ganzen unser Evangelium mit dem des Matthäus und Markus zu vergleichen, um zu sehen, ob wol in diesem ganzen Abschnitt die Uebereinstimmung so groß sei, und von solcher Art, daß man um sie zu erklären entweder ein Urevangelium voraussezen oder

eine Abhängigkeit des einen Evangelisten vom andern annehmen
müssen. Sehen wir hiebei zuerst auf Matthäus, so kann wol
keines von beiden nöthig scheinen. Denn wenn Lukas den Mat-
thäus vor sich gehabt hätte, und nach ihm gearbeitet: so würde
er die Geschichte vom Aussäzigen anders gestellt haben, und nicht
über den Ort ungewiß gewesen sein, welches Eine, mir wenig-
stens, hier statt alles andern gilt. Eben so wenn Matthäus den
Lukas vor sich gehabt, hätte er nicht umhin gekonnt die Heilung
der Schwiegermutter des Petrus und die vielen unmittelbar dar-
auf folgenden Heilungen mit einer Abreise Jesu aus Kapernaum
in Verbindung zu bringen. Denn welcher Geschichtschreiber eine
Nachricht vor sich hat, wodurch eine Thatsache näher bestimmt
und mehr aufgehellt wird, der wird nicht das unvollkommnere
mittheilen, wobei sie dunkel bleibt. Solche Umstände entscheiden
hier, was Abweichung oder Uebereinstimmung in einzelnen Aus-
drükken niemals entscheiden kann. Matthäus hat aus demselben
Grunde auch nicht die erste unserer beiden Sammlungen gekannt.
Aber auch die zweite kann er wol so nicht gekannt haben, theils
weil er seine Relation von der Bergrede durch den Eingang der-
selben bei Lukas, der auch ihm sehr willkommen hätte sein müs-
sen, nicht ergänzt hat, theils weil er nichts in derselben Ordnung
vorträgt, ausgenommen daß auch bei ihm IX, 2 – 17 der Zöll-
ner und sein Gastmahl auf die Heilung des Gichtbrüchigen fol-
gen, und auch bei ihm das Aehrenlesen und die Heilung der
trokknen Hand XII, 1 – 14 verbunden werden. Lezteres, da wir
auch bei Lukas beides als Eine ursprüngliche Erzählung ansehn
mußten, beweiset nichts in Ansehung der Sammlung, wohl aber,
wie auch die große Uebereinstimmung im einzelnen, daß bei Mat-
thäus dieselbe Erzählung zum Grunde liegt, er aber mit den Ver-
bindungsformeln auch innerhalb einer und derselben mehrere Be-
gebenheiten umfassenden Erzählung frei umgeht, und das ἐν ἑτέρῳ
σαββάτῳ in das μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν
αὐτῶν verwandelt hat. Denn schwerlich hat man, das oben schon
bemerkte abgerechnet, vor der Synagogenzeit einen Spaziergang

maßen durch Stellen, welche ſich deutlich genug als Anfangsformeln einzelner früher für ſich beſtandener Erzählungen zu erkennen geben. VII, 11-50 kann nicht getrennt werden; VIII, 1 geht eine neue Erzählung an, VIII, 22 eine andere, IX, 1 eine dritte, welche bis IX, 45 fortgeht; 46-50 iſt ein kleiner Anhang, und mit 51 geht die dritte Hauptmaſſe an. Ich bemerke hierüber nur im allgemeinen, daß ich nicht begreife, wie dieſe Anfänge zum Theil haben ſo verkannt werden können, daß einige ſcharfſinnige Ausleger die Stelle VIII, 1-3 als Ende einer Denkſchrift bezeichnen. Wenn bloß zum Schluß geſagt worden wäre, Jeſus ſei hiernächſt auf Reiſen gegangen, wie wäre wol in eine ſolche Schlußbemerkung die genaue Bezeichnung der Reiſegeſellſchaft gekommen? und geht nicht das *καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν* V. 4 offenbar auf das *καὶ αὐτὸς διώδευε κατὰ πόλιν καὶ κώμην* V. 1 zurükk? und wie hat man überſehen können, daß grade auf dieſe damals Jeſum unmittelbar umgebende Geſellſchaft die Worte *οὗτοί εἰσι μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου* bezogen werden ſollen, wodurch erſt der ganze Aufſaz ſeine Rundung und Haltung bekommt? Wogegen man offenbar ſieht, V. 22 iſt nicht mehr in der Identität mit jener Erzählung. Denn wer hier ſchreibt *καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, der weiß von der vorher beſchriebenen Reiſegeſellſchaft nichts; ſonſt hätte er entweder im allgemeinen geſagt *οἱ μετ' αὐτοῦ*,
99 oder ein Wort darüber verloren, daß man bei dieſer Waſſerreiſe die Frauen zurükkgelaſſen habe. Jene in der That wunderliche Annahme, daß VIII, 1-3 ein Schluß ſei, iſt wol nur aus der Formel *ἐν τῷ καθεξῆς* entſtanden, welche ohnedies der vorigen Denkſchrift gar nicht zugerechnet werden kann, weil dieſe ſelbſt das Gaſtmahl ohne alle Zeitbeſtimmung an die Nachricht von der Geſandtſchaft des Johannes anknüpft. Sondern dieſe Formel dürfen wir wol endlich einmal dem Anordner des ganzen zuſchreiben, welcher wahrſcheinlich nur fand *Καὶ ἐγένετο ὅτε αὐτὸς διώδευε*, indem er aber der Erzählung ihre Stelle anwies, ſei es nach ſeiner Ueberzeugung oder nach eingezogenen Nachrichten

ngigkeit des einen Evangeliſten vom andern annehmen
Sehen wir hiebei zuerſt auf Matthäus, ſo kann wol
beiden nöthig ſcheinen. Denn wenn Lukas den Mat-
ſich gehabt hätte, und nach ihm gearbeitet: ſo würde
hichte vom Ausſäzigen anders geſtellt haben, und nicht
Ort ungewiß geweſen ſein, welches Eine, mir wenig-
ſtatt alles andern gilt. Eben ſo wenn Matthäus den
ſich gehabt, hätte er nicht umhin gekonnt die Heilung
egermutter des Petrus und die vielen unmittelbar dar-
den Heilungen mit einer Abreiſe Jeſu aus Kapernaum
ung zu bringen. Denn welcher Geſchichtſchreiber eine
vor ſich hat, wodurch eine Thatſache näher beſtimmt
aufgehellt wird, der wird nicht das unvollkommnere
wobei ſie dunkel bleibt. Solche Umſtände entſcheiden
Abweichung oder Uebereinſtimmung in einzelnen Aus-
mals entſcheiden kann. Matthäus hat aus demſelben
ch nicht die erſte unſerer beiden Sammlungen gekannt.
die zweite kann er wol ſo nicht gekannt haben, theils
ne Relation von der Bergrede durch den Eingang der-
Lukas, der auch ihm ſehr willkommen hätte ſein müſ-
rgänzt hat, theils weil er nichts in derſelben Ordnung
ausgenommen daß auch bei ihm IX, 2–17 der Zöll-
in Gaſtmahl auf die Heilung des Gichtbrüchigen fol-
auch bei ihm das Aehrenleſen und die Heilung der
and XII, 1–14 verbunden werden. Lezteres, da wir
Lukas beides als Eine urſprüngliche Erzählung anſehn
eweiſet nichts in Anſehung der Sammlung, wohl aber,
die große Uebereinſtimmung im einzelnen, daß bei Mat-
lbe Erzählung zum Grunde liegt, er aber mit den Ver-
rmeln auch innerhalb einer und derſelben mehrere Be-
umfaſſenden Erzählung frei umgeht, und das ἐν ἑτέρῳ
in das μετ[illegible] ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγήν
wandelt [illegible] rlich hat man, das oben ſchon
bgere[illegible] [illegible]nen Spaziergang

durch das Feld gemacht, auf dem man so hungrig geworden, wie er doch sagt. Was aber die erste Uebereinstimmung betrifft: so ist sie bei den mancherlei Abweichungen in der Erzählung von Zöllner um so merkwürdiger, als das παράγων ἐκεῖθεν diese Geschichte mit der vorigen auf eine so schwankende Weise verbindet, daß man kaum zu schließen wagt, beides sei unmittelbar nach einander vorgefallen. Matthäus läßt bei der Geschichte mit dem Gichtbrüchigen die Oertlichkeit ganz unbestimmt, und scheint sie nicht zu kennen, und nur auf diese unbestimmte Lokalität kann sich das παράγων ἐκεῖθεν beziehen, welches wunderlich wird, wenn man jene Geschichte mit Lukas in die Synagoge versetzt. Wer nun aber nicht weiß wo eines vorgefallen, woher sollte der wissen daß etwas anderes an einem bestimmten Ort sich unmittelbar nach jenem ereignet habe? Da aber beide Erzählungen bei Matthäus ungenauer sind, und also einen Durchgang durch mehrere Hände verrathen: so können sie dennoch mittelbar aus unserer Sammlung abstammen, vielleicht als diese nur erst die beiden Erzählungen, denn es sind ja ihre ersten, enthielt. In keinen Fall ist ein Grund vorhanden wegen dieser einzelnen Uebereinstimmungen ein Urevangelium anzunehmen, da Matthäus alles andere, was in unsern Sammlungen enthalten ist, weit genug auseinanderlegt, und in ganz andern Verbindungen erzählt. Was hingegen den Markus betrifft: so würde selbst die Annahme eines Urevangeliums für sich noch nicht hinreichen, und es bleibt wol die natürlichste Annahme, daß er unsere beiden Sammlungen schon verbunden vor Augen gehabt, indem er mit der einzigen Ausnahme des Fischzuges Petri alles in derselbigen Folge stellt, und das abweichende sowol in den Verbindungsformeln als in der Erzählung selbst sich theils aus dem eigenthümlichen Charakter seiner Art die Materialien zu verarbeiten, theils daraus erklärt, daß er bei einzelnen Begebenheiten auch die im Matthäus verarbeiteten Nachrichten — um nicht gradezu zu sagen, unsern Matthäus selbst — vor Augen hatte. Aus diesem oder diesen hatte er hinter seiner kurzen Erwähnung der Versuchung I, 14 – 20

nach seiner Weise überarbeitet eingerükkt was wir etwas anders Matth. IV, 12 – 22 lesen. Da er nun aber auf die große Rede stieß, welche einzurükken außer seinem Plane lag: so schiebt er nun die beiden Sammlungen auch nach seiner Weise, über welche schon beim einzelnen das nöthige gesagt worden, überarbeitet ein; wieviel historische Sicherheit er aber darüber gehabt, daß diese Sammlungen ganz oder größtentheils Begebenheiten enthalten, die früher vorgefallen als das was er später beibringt, das möchte ich keineswegs entscheiden, sondern glauben daß darin viel Gutdünken vorgewaltet. Den Fischzug indeß mußte er auslassen, weil er deutlich sah, daß er diese Begebenheit schon theilweise aus der andern Quelle beigebracht, und die große Rede am Schluß ließ er ebenfalls aus *), nahm nur den willkommnen Eingang mit, und übersah wahrscheinlich, sie hinter der Rede nicht vermuthend, die Erzählung von der Heilung des Knechtes, die er sonst wohl würde benuzt haben. Sind nun diese Voraussezungen gegründet: so erhellt von selbst, daß in diesem ganzen Abschnitt Lukas und Markus durchaus keine chronologische Sicherheit für das einzelne geben, sondern es können einzelne Begebenheiten aus der ersten Sammlung später vorgefallen sein als einzelne aus der zweiten; es können ferner in jeder Sammlung Ereignisse aus ganz verschiedenen Aufenthaltszeiten Jesu in Kapernaum verbunden, und daher vielleicht sogar einzelne Begebenheiten dieser Sammlungen spätere sein, als manches was erst im folgenden erzählt wird. Ob aber für die gleichen Vorfälle, welche Matthäus anders stellt und verbindet, in ihm mehr chronologische Sicherheit liegt, darüber kann hier nichts allgemeines gesagt werden.

Das noch übrige dieser zweiten Hauptmasse, welche im ganzen den drei Evangelien gemein ist, theilt sich uns nun folgender-

*) Nämlich ich glaube nicht, daß er sie deswegen ausgelassen, weil er sonst seinen Lesern zuviel jüdisches hätte erklären müssen, sondern weil er überhaupt in dieser ersten Hälfte seiner Schrift keine ausführlichen Reden aufnehmen wollte.

maßen durch Stellen, welche sich deutlich genug als Anfangsformeln einzelner früher für sich bestandener Erzählungen zu erkennen geben. VII, 11–50 kann nicht getrennt werden; VIII, 1 geht eine neue Erzählung an, VIII, 22 eine andere, IX, 1 eine dritte, welche bis IX, 45 fortgeht; 46–50 ist ein kleiner Anhang, und mit 51 geht die dritte Hauptmasse an. Ich bemerke hierüber nur im allgemeinen, daß ich nicht begreife, wie diese Anfänge zum Theil haben so verkannt werden können, daß einige scharfsinnige Ausleger die Stelle VIII, 1–3 als Ende einer Denkschrift bezeichnen. Wenn bloß zum Schluß gesagt worden wäre, Jesus sei hiernächst auf Reisen gegangen, wie wäre wol in eine solche Schlußbemerkung die genaue Bezeichnung der Reisegesellschaft gekommen? und geht nicht das καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπορευομένων πρὸς αὐτὸν V. 4 offenbar auf das καὶ αὐτὸς διώδευε κατὰ πόλιν καὶ κώμην V. 1 zurükk? und wie hat man übersehen können, daß grade auf diese damals Jesum unmittelbar umgebende Gesellschaft die Worte οὗτοί εἰσι μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου bezogen werden sollen, wodurch erst der ganze Aufsaz seine Rundung und Haltung bekommt? Wogegen man offenbar sieht, V. 22 ist nicht mehr in der Identität mit jener Erzählung. Denn wer hier schreibt καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, der weiß von der vorher beschriebenen Reisegesellschaft nichts; sonst hätte er entweder im allgemeinen gesagt οἱ μετ' αὐτοῦ, oder ein Wort darüber verloren, daß man bei dieser Wasserreise die Frauen zurükkgelassen habe. Jene in der That wunderliche Annahme, daß VIII, 1–3 ein Schluß sei, ist wol nur aus der Formel ἐν τῷ καθεξῆς entstanden, welche ohnedies der vorigen Denkschrift gar nicht zugerechnet werden kann, weil diese selbst das Gastmahl ohne alle Zeitbestimmung an die Nachricht von der Gesandtschaft des Johannes anknüpft. Sondern diese Formel dürfen wir wol endlich einmal dem Anordner des ganzen zuschreiben, welcher wahrscheinlich nur fand Καὶ ἐγένετο ὅτε αὐτὸς διώδευε, indem er aber der Erzählung ihre Stelle anwies, sei es nach seiner Ueberzeugung oder nach eingezogenen Nachrichten

darüber daß diese Reise später erfolgt sei als die Sendung des Johannes, nun, um dieses sein Urtheil auch auszudrükken, jene Formel einschob.

Dasselbe urtheile ich auch von derselben Formel ἐν τῷ ἑξῆς, mit welcher VII, 11 das erste Stükk, welches wir nun näher betrachten wollen, beginnt. Denn ich lese hier ἐν τῷ ἑξῆς, wiewol Griesbach auch in seiner lezten Ausgabe der gemeinen Lesart treu geblieben ist. Schon die Zeugen scheinen mir ein bebedeutendes Uebergewicht zu geben, welches jedoch hier der Ort nicht ist auseinander zu sezen; hiezu aber kommt noch die Aehnlichkeit mit VIII, 1, wogegen wir IX, 37 bei der Formel ἐν τῇ ἑξῆς auch ἡμέρᾳ einstimmig ausgedrükkt finden. Ein vorzügliches Uebergewicht indeß giebt die Sache selbst. Denn da wir aus Matthäus wissen, daß die unmittelbar vorhergende Geschichte, die Heilung des Knechtes, bei einem neuen Eintritt in Kapernaum erfolgt ist: so wird es höchst unwahrscheinlich, daß Christus seinen und mehrerer Apostel Wohnort, wo es mancherlei mußte zu beschikken geben, schon am folgenden Tage wieder sollte verlassen haben, und auf dem Wege nach Jerusalem begriffen sein. Also diesen Ausdrukk ἐν τῷ ἑξῆς, mit welchem die einzelne Erzählung nicht beginnen konnte, schreiben wir dem Ordner zu, der hier dieser ihre Stelle anwies. Das ganze Stükk enthält drei Abschnitte, die Erwekkung des Jünglings, die Gesandtschaft des Johannes und das Gastmahl des Pharisäers, deren Verbindung zu einem ganzen räthselhaft scheinen kann. Zwar zwischen den ersten beiden könnte man einen Zusammenhang angegeben glauben, indem die Gesandtschaft gegründet zu sein scheint auf das was Johannes von Jesu hörte, welches denn mehrere Ausleger besonders auf diese Auferwekkungsgeschichte beziehen, die bis in Judäa hinein, an dessen Grenzen Johannes gefangen gesessen, verbreitet wurde. Allein dies ist sehr unwahrscheinlich. Die erste Erzählung hat ganz den Charakter von einem Augenzeugen herzurühren; wenn dieser nun auch Jesum noch weiter begleitete, und auch noch Augenzeuge der folgenden Begebenheit

zählung etwas einschaltet und hernach wo sie abbricht, daß zwei so ganz übereinstimmende Abfassungen höchst unwahrscheinlich sind. Ist dieses, so ist unsere Erzählung offenbar eine Ueberarbeitung der bei Matthäus reiner gebliebenen ursprünglichen. Indem unser Autor die ganze Begebenheit recht sinnlich vortragen will, fügt er hinzu V. 20, wie die Abgesandten ankommen und ihren Auftrag ausrichten. Dann um die Worte Christi zu begründen erzählt er V. 21, wie dieser eben im Heilen wäre begriffen gewesen, und man muß schließen, daß ihm aus eigener Kenntniß oder aus andern Erzählungen nicht viel bekannt worden, daß Jesus auch sonst Blinde sehend gemacht, weil er diesen Punkt besonders heraushebt. Eben so um die lezten Worte Christi von V. 31 an deutlich zu machen, erzählt er V. 29–30, wie die verschiedenen Klassen des Volkes sich gegen Johannes und seine Lehre gestellt. Denn diese beiden Verse auch als Rede Christi anzu-
107 sehen, da sie so ganz im Tone vom vorigen und folgenden abweichen, kann ich mich nicht entschließen. Die entgegengesezte Ansicht, daß unsere Erzählung die ursprüngliche sei, die bei Matthäus hingegen in der Darstellung abgekürzt, ist deshalb unwahrscheinlich, weil dann unser Erzähler gewiß mit V. 21 angefangen haben würde. Ein unmittelbarer Augenzeuge wird nicht leicht die ganze Scene, die den Grund bildet, auf welchem die einzelne Begebenheit sich heraushebt, nur parenthetisch vortragen. Da nun das Motiv der Darstellungsweise in unserer Erzählung und das der Verknüpfung der vorigen Geschichte mit dieser ganz dasselbe ist: so ist wol auch beides überhaupt eines und dasselbe gewesen, nämlich wer die Geschichte so umgearbeitet, hat uns auch die vorige vorangestellt und die folgende angeknüpft. Aber der Ordner des ganzen ist es nicht gewesen; denn er hätte sich statt V. 29 und 30 so zu schreiben, als ob er uns von den Verhältnissen des Johannes noch gar nichts gesagt hätte, auf den früheren Aufsaz berufen. Nun aber kann man weiter fragen, Wenn V. 21 nur zu der Erweiterung unseres Referenten gehört, der die Worte Jesu ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε auf die augenblikk-

liche Gegenwart bezog: iſt dann Jeſus damals wirklich im Heilen begriffen geweſen? oder iſt dies gar nicht nöthig, wie denn Matthäus nichts davon ſagt, und hat ſich Jeſus nur auf das berufen, was ſie jederzeit ſehen und wovon ſie überall in ſeiner Nähe hören konnten? Hieran knüpft ſich aber noch eine andere Frage, nämlich wenn auch nur dieſes gemeint iſt, konnte doch 108
Jeſus ohne eine ihm gar nicht angemeſſene und ganz fremde Ruhmredigkeit dies νεκροὶ ἐγείρονται ausſprechen, wenn es im eigentlichen Sinne ſoll verſtanden werden, und wenn wir nicht annehmen wollen, ſehr viele Auferweckungsgeſchichten ſeien vorgefallen, von denen uns gar nichts bekannt worden? Das leztere iſt um ſo unwahrſcheinlicher, da auch in den bei Matthäus und Markus ſo häufigen allgemein zuſammenfaſſenden Relationen, worin ſie allerlei Arten von Krankheiten und dämoniſchen Uebeln namhaft machen, das Todtenerwekken nirgend mit aufgeführt iſt. Daraus wird allerdings wahrſcheinlich, daß dieſe Worte im uneigentlichen Sinne vom geiſtigen Tode zu nehmen ſind, wie Jeſus ſie unſtreitig oft gebraucht hat, um ſo mehr als die in den Worten τυφλοὶ ἀναβλέπουσι und πτωχοὶ εὐαγγελίζονται von andern ſchon bemerkte unſerm Referenten aber entgangene Anſpielung auf Jeſ. 61, 1 auch dieſen Worten einen uneigentlichen Sinn zuſchreibt. Nicht als ob πτωχοὶ gradе die armen am Geiſt ſein müßten: ſondern diejenigen, welche nicht im Stande ſind in dem geſezlichen Sinne zu glänzen, die πτωχοὶ κατὰ νόμον καὶ κατὰ παράδοσιν. Dieſe nehmen die Botſchaft an von der ein anderes Maaß des geiſtigen Werthes einführenden βασιλεία τοῦ θεοῦ. Soll Chriſtus aber faſt unerträglich häufend auch das χωλοὶ περιπατοῦσι, λεπροὶ καθαρίζονται und κωφοὶ ἀκούουσι im uneigentlichen Sinne geſagt haben? Das gewiß nicht, ſondern entweder ſind dieſes erweiternde Zuſäze ſchon des urſprünglichen Erzählers, vielleicht auch an die Stelle eines vergeſſenen von ihm geſezt; oder Chriſtus hat mit dem eigent- 109
lichen angefangen auf ſeine äußere Wirkſamkeit hinweiſend, und iſt hernach übergegangen auf die auch ſchon erfolgte Wirkung in

den Gemüthern, welches beides ſich aber dem Erzähler in einander geſchoben. Eben ſo mögen auch die Worte der Abgeſandten durch Abkürzung in ein etwas falſches Licht gerükkt ſein. Denn Johannes ſelbſt kann unmöglich an der Meſſianität Jeſu gezweifelt haben, und konnte auch ſein oft wiederholtes Zeugniß nicht dadurch compromittiren, daß er zweifelnden Schülern auftrug ihre Zweifel in ſeinem Namen vorzutragen. Doch iſt hier noch ein anderes Bedenken. Wenn nämlich die Sache vorging, als Johannes im Gefängniß war: ſo iſt kaum zu glauben, daß die beiden Jünger im ſtrengſten Sinne von Johannes könnte abgeſendet geweſen ſein. Denn die Erzählung des Joſephus läßt keinen Zweifel, daß Furcht vor Unruhen entweder die wahre Urſach war, warum Herodes den Johannes gefangen ſezen ließ, oder wenigſtens der Vorwand dazu, dem er alſo doch gemäß handeln mußte, und unter dieſen Umſtänden iſt nicht zu glauben, daß ſeine Schüler freien Zutritt zu ihm gehabt haben werden. Allein da dies leicht von Matthäus eingerükkt ſein kann ſeiner erſten gewiß zu frühen Erwähnung von Johannis Gefangenſchaft zu Liebe, und da Chriſtus den Jüngern eine Antwort für ihren Meiſter gradezu mitgiebt: ſo will ich lieber glauben, ſie ſeien wirklich von ihm abgeſandt geweſen, und er damals noch frei.
Wie denn auch die Art wie Jeſus hernach zum Volke über Johannes redet nicht wahrſcheinlich macht, daß dieſer damals ſchon gefangen geweſen. Wenn wir dann dem gemäß das ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν etwas umdeuten, und ſie vielleicht geſagt haben, Du biſt doch der da kommen ſoll, und da du ohnehin ſo große Dinge thuſt, worauf ſollen wir noch warten, und ſoll nicht gleich Johannes mit ſeiner ganzen Autorität allen, die ſich von ihm haben taufen laſſen, durch uns befehlen, dir als dem Meſſias zu gehorchen und deiner Winke gewärtig zu ſein? ſo verſchwindet der wunderliche Schein, als ob grade die wunderbaren Thaten Jeſu bei Johannes und den Seinigen Zweifel erregt hätten; und offenbar wird dann auch derjenige Theil in der Rede Jeſu, welcher bildlich iſt, die Hauptſache. Denn in

diesem erklärt er, der bisherige Gang der Sache sei der rechte, und sie solle ohne eine andere Einmischung so fortgehen. Ob aber die bei Matthäus sich noch anknüpfenden Reden XI, 20 bis 24 oder gar bis 30 hierher gehören, will ich nicht entscheiden. Daß sie in unserer Ueberarbeitung fehlen, beweiset nichts dagegen, aber das τότε V. 20 und das ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ V. 25 auch gewiß nichts dafür, und andere Umstände machen wahrscheinlicher, daß dies spätere der Aehnlichkeit des Inhaltes wegen, wie so häufig bei Matthäus, hieher gestellte Reden sind.

Das dritte Stükk unseres Abschnittes, die Erzählung von dem pharisäischen Gastmahl, lohnt es doch wol noch einmal darauf anzusehn, ob die Begebenheit dieselbe ist oder eine andere, 111
als welche Matth. XXVI, 6–13, Marc. XIV, 3–9 und Joh. XII, 1–8 erzählt wird. Soll bei einer Erzählung wie die unsrige, die sich um die Localität gar nicht kümmert, der ganz beiläufige Ausdrukk ἐν τῇ πόλει, der eben nur wie alles hier einen Erzähler verräth, der die Sache aus der zweiten Hand und nur beiläufig erfahren hat, nun gleich beweisen, dies könne nicht in Bethanien geschehen sein? Ist es an sich wahrscheinlich, daß Christus zu zwei verschiedenen Malen, beides auf einem Gastmahl, wo der Wirth Simon hieß, von einer Frau soll gesalbt worden sein, und zwar da keine verschiedene Angabe von Ort und Zeit zur Annahme einer solchen Wiederholung nöthigt? Ist es wahrscheinlich, wenn Christus bei einer früheren Gelegenheit die Handlung so entschieden vertheidigt hat, daß die Jünger sie zum zweiten Mal so entschieden sollten getadelt haben? Ist es nicht viel natürlicher anzunehmen, daß unsere Erzählung nur aus einem andern Gesichtspunkt gefaßt ist, weshalb denn hier die Reden Christi mit dem Pharisäer mitgetheilt sind, der Tadel aber, den die Jünger gleichzeitig mögen ausgestoßen haben, nicht? Matthäus hingegen bringt die Sache offenbar in Verbindung mit der Verrätherei des Judas, und übergeht deshalb jene Gespräche. Johannes scheint fast beide Erzählungen vor sich gehabt zu haben; indem er sie aber nur berichtigen will, hat er

auch keine Urſache die Rede Chriſti an die Phariſäer anzuführen
er vertheidigt nur die andern Jünger, daß ſie an dem Tadel de
12 Judas nicht Theil genommen, und die Frau, daß ſie keine Sün
derin in dem gemeinen Sinne des Wortes geweſen. Und i
der That hat das auch Simon nicht geſagt, der Referent hat e
nur geſchloſſen aus der Art wie Jeſus die unausgeſprochenen Ge
danken ſeines Gaſtfreundes berükſichtiget, und wie er hernach ge
gen die Frau ſelbſt in eine Verkündung der Vergebung ihre
Sünden endigt. Denken wir uns nun bei Leſung unſerer Er
zählung das hinweg, was nur Urtheil des Erzählers iſt: ſo
können wir eben ſo leicht denken, Simon habe nur Aergerni
genommen an der ausnehmenden Verehrung, welche ſeinem Ga
bewieſen wurde, da er ſelbſt ihn nur, weil er es Anſtands ha
ber nicht gut vermeiden konnte, ſcheint geladen zu haben. Un
eben ſo folgt aus den Worten Chriſti gar nicht, daß die Fra
eine Sünderin im gemeinen Sinne des Wortes geweſen; denn
Jeſus ſagt ja nur, ihre Handlung entſpringe aus einer Fülle
wahrer verehrungsvoller Anhänglichkeit. War ſie nun, wie Jo
hannes uns lehrt, die Schweſter des Lazarus, eine ſchon ſeit lä
gerer Zeit mit Chriſto verbundene: ſo konnte ſehr wohl Chriſtus
in einer uns ganz unbekannten beſondern Beziehung die Wor
ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι zu ihr ſagen, die unverſtändlich
aber auch für die meiſten Anweſenden, denen Maria bekannt ge
nug war, ganz unverdächtig, doch hernach zu dieſem Mißverſtan
Anlaß geben konnten, wenn einer die Geſchichte einem erzählte
von dem er glaubte, es könne ihm nicht bedeutend ſein zu wi
ſen wer dieſe Frau geweſen. Und grade ein ſolcher ſcheint ſi
13 uns hier mit dieſer natürlichen, freilich aber doch nicht ganz ric
tigen Ergänzung wieder gegeben zu haben. Da aber dies nu
grade dieſelbe Auslegungs- und Ergänzungsweiſe iſt, welche au
die vorige Geſchichte von der Geſandtſchaft des Johannes hie
erfahren: ſo beſtätigt ſich auch dadurch, daß beide in ihrer jet
gen Geſtalt aus derſelben Feder gefloſſen, und höchſt wahrſchein
lich auf Veranlaſſung des φίλος ἁμαρτωλῶν an einander ge

reiht worden sind. Eine auffallende Aehnlichkeit der Manier zeigt sich auch darin, daß hier V. 38 eben so aus den Worten Jesu in V. 44 gemacht ist, wie oben V. 21 aus V. 22, und eben so hat der Referent sich aus V. 47 und 48 die Gedanken des Simon V. 39 gemacht. Und ist wol wahrscheinlich, daß ein angesehener Pharisäer bei einem großen Gastmahl sollte einer am ganzen Ort mit Recht übel berüchtigten Person den Zutritt in das Speisezimmer verstattet haben? Ist nun dieses, daß die Frau in unserer Erzählung eine solche Sünderin gewesen, nur eine falsche Annahme eines späteren Referenten*): so hindert auch nichts mehr, daß sie die Schwester des Lazarus gewesen sein kann. Wir bedürfen vielmehr für das ganze Factum grade einer solchen Annahme, daß die Person, die so etwas unternehmen und aus- 114
führen konnte, ohne weder auf eine kränkende Art abgewiesen und entfernt zu werden, noch auch ganz abenteuerlich und lächerlich zu erscheinen, auf der einen Seite ein Recht haben mußte da und in der Nähe der Gäste zu sein, auf der andern aber auch in einem schon bekannten Verhältniß mit Christo stehen. Und um so unwahrscheinlicher wird noch, daß eine ähnliche Geschichte sich zweimal habe zutragen können. Eine Erzählung aus der zweiten Hand scheint übrigens die bei Matthäus auch zu sein, wenn man nicht annehmen will, es sei eine Art von allgemeiner Verabredung gewesen, bis auf einen gewissen Zeitpunkt von dem, was die Familie des Lazarus betraf, zu schweigen. Und so wird uns zugleich dieses eines der merkwürdigsten und lehrreichsten Beispiele von der Art, wie wirklich bei Johannes Berichtigungen der andern Evangelisten vorkommen; nur folgt für unsern schon nicht, daß Johannes deshalb den ganzen Lukas müßte

*) Eine nicht besser begründete Schlußfolge aus den Worten Christi ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ scheint mir die Vermuthung von Paulus, daß Jesus diesen Pharisäer von einem geringeren körperlichen Uebel geheilt; wiewol man von unserer Annahme aus noch mit vieler Wahrscheinlichkeit hinzufügen könnte, es sei eine leichtere Art des Aussatzes gewesen, weil in den andern Erzählungen der Wirth Σίμων ὁ λεπρὸς heißt.

vor sich gehabt haben, sondern nur diesen kleinen Aufsatz brauch er gekannt zu haben. — Endlich möchte ich aus unserer Erzählung auch noch den Beweis führen, daß wenn es ein Urevangelium gegeben hat, dieses dem Ordner unseres Buches wenigstens als solches unbekannt geblieben ist, wodurch denn doch, um nicht mehr zu sagen, die eichhornische Construction desselben unzulässig würde. Nämlich gesezt auch, die Erzählung bei Matthäus ist auch aus der zweiten Hand, so sind doch die Worte Christi bei ihm XXVI, 13 gewiß ächt. Schon würde sie keine
115 erdichtet haben, als etwan ein Freund der bethanischen Familie, und der hätte dann gewiß den Namen der Frau nicht verschwiegen; aber gewiß hätte auch niemand aus der ächten apostolischen Schule gewagt, solche Worte zu erdichten. Hat nun Christus diese gesprochen: so enthalten sie die bestimmteste Anweisung, diesen Zug aus der Geschichte Christi vor allen andern in eine solche Schrift aufzunehmen. Im Urevangelium also muß diese Geschichte gestanden haben: und kann man sich denken, die Worte Christi hätten gefehlt, welche ihr eben diesen Plaz sicherten? Und würde dann Lukas wol angestanden haben, hielt er auch die Geschichte, wie sie hier dargestellt ist, mit jener für dieselbige, noch diese auffallenden Worte Christi mit aufzunehmen, die er ohne viel zu ändern eben so leicht an dem Schluß der Rede Christi an den Pharisäer oder auch am Schluß der ganzen Erzählung hinter dem *πορεύου εἰς εἰρήνην* anknüpfen konnte? Ich halte dies für einen so guten Beweis, als er sich in solchen Sachen nur führen läßt, davon daß unser Lukas weder das Urevangelium noch auch unsern Matthäus oder unsern Markus gekannt und vor sich gehabt hat.

Weshalb die folgende Erzählung VIII, 1-21 als ein eignes ganze angesehen werden muß, mit dem das nächherige nicht mehr kann ursprünglich zusammengehangen haben, ist bereits auseinander gesezt; sie bietet aber ebenfalls noch einiges merkwürdige dar. Ohnstreitig war von dieser Reise mehr zu erzählen, wie denn auch das *συνιόντων δὲ ὄχλων πολλῶν* ohne Zeitbestim-

mung angeknüpft wird und nur so gefaßt werden kann, Als nun 116
einmal auf dieser Reise viel Volk zusammengeströmt war. Man
sieht also schon hieraus, daß die anfänglichen einzelnen Erzählun-
gen nicht immer gewisse Tage zum Gegenstande hatten oder sonst
bestimmte Zeiträume, sondern daß oft aus einer Menge auch merk-
würdiger Begebenheiten einzelnes in irgend einer Absicht heraus-
genommen und aufgezeichnet ward ohne des andern zu erwäh-
nen. Die Absicht unserer Erzählung kann, wenn man Anfang
und Schluß gegen einander hält, nicht zweifelhaft bleiben; es
ist die Verherrlichung jener Jesum begleitenden und ihm dienen-
den Gesellschaft und gewiß auch der namentlich erwähnten Frauen,
theils in der Vergleichung mit seinen leiblichen Verwandten, de-
nen er sie als geistige Verwandte vorzog, theils in der Anwen-
dung des Gleichnisses vom Säemann, der an ihnen das gute
Land gefunden, welches das gehörte Wort behält und Frucht
bringt. Da dieses die einzige Abzweckung ist: so werden natür-
lich auch allerlei einzelne Umstände, die Lokalität und dergleichen
übergangen; und manches könnte sogar zwischen das Gleichniß
und seine Erklärung getreten sein, ohne daß unser Erzähler Ver-
anlassung gehabt haben würde es zu erwähnen. Dies bestätigt
sich, wenn wir hier Matthäus und Markus vergleichen. Beide
nämlich, Matthäus XII, 46–50, Markus III, 31–35, erzählen die
Jesu Verwandten betreffende Antwort unmittelbar nach jener bei
Lukas später erzählten Heilung eines dämonischen, wobei Jesus
von einigen beschuldiget ward, er vertreibe die Teufel durch den
Teufel, von andern aber um ein Zeichen gebeten; bei beiden 117
Evangelisten aber folgt unmittelbar hierauf das Gleichniß vom
Säemann, und Matthäus fügt es mit der bestimmten Formel
an, ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Nimmt man nun hinzu, daß eben
dieser Erzähler, welchem Markus wiewol mit Weglassung der
Tagesbestimmung hier lediglich folgt, das Gleichniß am See
erzählen läßt, dort aber Jesus gewiß keine so besondere Unter-
haltung mit seinen Jüngern haben konnte, wie die worin er
ihnen das Gleichniß erklärt, und daß Matthäus die Verwandten

Jesu mit den Worten anmelden läßt, ἐστήκασιν ἔξω, woraus man schließen muß, daß er sich damals im Hause befunden: so muß man wol um beide Erzählungen zu vereinigen von den beiden Punkten ausgehn, daß unsere Erzählung gar dem nicht widerspricht, es könne die Heilung des dämonischen mit den dadurch veranlaßten Reden an demselben Tage vorgefallen sein; daß aber zugleich jene Antwort Jesu ihre rechte Klarheit und Würde erst erhält durch die Beziehung auf das Gleichniß, in welche sie in unserer Erzählung offenbar gestellt ist. Matthäus Erzählung also trägt wahrscheinlich die Parabel zu spät vor, weil ihm jene Heilungsgeschichte und die damit verbundenen Reden zunächst im Sinne lagen. Daß ihm demohnerachtet die Parabel noch einfällt und er sie nachträgt, erklärt sich wol am leichtesten, wenn man annimmt, daß erst auf jene Antwort Jesu, und als das Volk, zu dem er damals noch redete, sich verloren hatte, die Erklärung der Parabel gefolgt ist. Unser Erzähler hingegen,
116 muß man annehmen, habe nicht nur die Begebenheiten, die seinem Zweck fremd waren, ausgelassen, und die Veränderung der Lokalität als etwas unwesentliches um so mehr übergangen, als er überhaupt den Ort nicht angegeben, sondern er habe auch die Erklärung des Gleichnisses vorweggenommen, damit er mit der Antwort Jesu schließen könnte, und diese doch jedem Leser völlig verständlich wäre, welches man seiner Absicht höchst angemessen finden muß. Wir denken uns also am besten Jesum in den Morgenstunden an den See hinausgehend und dort — unter andern natürlich und im Verlauf einer größeren Rede — das Gleichniß vom Säemann vortragend. Hineingehend in den uns ganz unbekannten Ort, denn auf einer Reise und nicht in Kapernaum muß sich die Sache nothwendig zugetragen haben, wird ihm der blinde, wenn wir dies nach Matthäus annehmen wollen, und stumme dämonische gebracht; er heilt ihn, und nun entsteht unter der begleitenden Menge auf der einen Seite der Wunsch nach einem himmlischen Zeichen, auf der andern die Vermuthung einer höllischen Kraft, die Jesus besitze, woraus man

faſt ſchließen möchte, es ſei ein Ort geweſen, der zum erſten Mal die Erfahrung von ſeiner wunderthätigen Kraft gemacht. Jeſus redet hierüber, theils ſeinen Weg in der Stadt fortſezend, theils ſchon in dem zu ſeiner Aufnahme beſtimmten Hauſe. Indem er noch redet, werden ihm ſeine Verwandten gemeldet, und er ertheilt, noch erfüllt von der Rede, die er am See gehalten, die Antwort, welche die Spize unſerer Erzählung iſt, und welche auch unſer Erzähler allein ganz richtig aufgefaßt hat. Demnächſt nun verläuft ſich das Volk, vielleicht noch ſchneller durch eben dieſe Nachricht bewogen; Jeſus findet ſich mit ſeinen Jüngern allein, und deutet ihnen auf ihr Befragen die Parabel. Auf dieſe Art ſtimmt alles ſehr gut zuſammen; und ich glaube nicht, daß man bei Erwägung aller Umſtände anſtehen kann, dieſen Zuſammenhang natürlicher zu finden als den welchen Paulus aufſtellt. Aber offenbar erklärt ſich das Verhältniß beider Erzählungen weder aus einem Urevangelium, noch daraus daß Lukas den Matthäus vor ſich gehabt oder umgekehrt. Der Vortrag ſowol als die Deutung des Gleichniſſes haben in Lukas und Matthäus nicht mehr Uebereinſtimmung, als bei einem ſich ſo leicht und ſinnlich einprägenden Bilde auch zwei von einander ganz unabhängige Referenten leicht geben konnten; und die verſchiedene Anordnung der einzelnen Begebenheiten deutet auch keinesweges auf eine urſprünglich gemeinſchaftliche Quelle. Vielmehr muß jedem einleuchten, daß wir unſere Erzählung mit ihrer merkwürdigen Notiz von den dienenden Frauen irgend einem nicht auszumittelnden Privatverhältniß verdanken. Auch bei Matthäus möchte ich die Abſicht die Begebenheiten eines Tages zuſammenzuſtellen läugnen; ſondern die Abſicht war auf den Theil des Tages gerichtet, der grade in unſerer Erzählung nicht berükſichtiget iſt. Das Gleichniß fiel ihm erſt hernach ein, und an daſſelbe ſchließen ſich nach ſeiner Weiſe mehrere an, die gewiß nicht zugleich ſind vorgetragen worden. Dies ſcheint mir ganz deutlich aus XIII, 31 hervorzugehn, wo Jeſus nun erſt das Volk entläßt und ins Haus geht. Aber gewiß konnte Jeſus, was

auch Paulus ſagt, nicht in Gegenwart des Volkes den Jüngern die Parabel vom Säemann auf die Weiſe erklären; alſo wo dies gewiß ein anderes Entlaſſen nach einer andern Verſammlung des Volkes. Wie denn auch ſowol das *χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς*, welches Paulus ziemlich gekünſtelt erklärt, mit der damit verbundenen Citation einen Mißverſtand der vor her mitgetheilten Worte Chriſti und eine zweite Hand, ſei es nun die des Ordners oder eine frühere, unverkennbar verräth, als auch der Schluß dieſer ganzen Gleichnißſammlung V. 51–52 ſehr fremd klingt. Daher kann ich auch der Formel Matth. XIII, 53 *Καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, μετῆρεν ἐκεῖθεν* nicht ſoviel Autorität zugeſtehen, daß ich glaubte, das dort folgende ſtände noch in unmittelbarem Zuſammenhang mit dem bisherigen. Vielmehr iſt dieſer gewiß ſchon bei V. 24 aufgehoben. Sonſt wäre es ganz bequem zu ſagen, Jeſus habe keinesweges ſeine Verwandten damals ſo vernachläßiget, wie ſeine Antwort vermuthen ließ, ſondern er ſei wirklich faſt unmittelbar darauf nach Nazaret gegangen, wo ſich aber bald zugetragen, was uns Lukas ſchon früher berichtet hat. Dieſes, wie geſagt, wäre für den Augenblikk bequem genug; allein es könnte ſich leicht in der Folge ſtrafen, und ich möchte daher nicht wagen auf einen ſo ſchwachen Grund etwas zu bauen, zumal im vorigen bei Matthäus kein Ort bezeichnet war, und alſo das *ἐκεῖθεν*
121 nichts beſtimmtes hat, worauf es ſich bezöge. Hinge aber die Erzählung genau zuſammen: ſo mußte dieſer Erzähler auch wiſſen wo das vorige ſich zugetragen, und würde es, da er hier den Ort angiebt, entweder oben oder an dieſer Stelle ebenfalls erwähnt haben. Wie ſollten wir uns auch durchfinden zwiſchen Matthäus und Markus, wenn lezterer gleiche Anſprüche macht, und noch an demſelben Tage IV, 35 die Schiffahrt folgen läßt! In dem wunderlichen Zuſaz des Markus aber III, 21 — dem wunderlich bleibt er immer, man verſtehe ihn und mildere ihn wie man wolle — möchte ich gar keinen Aufſchluß ſuchen über das Verhältniß, welches zu der Zeit ſtatt gehabt zwiſchen Jeſu

und ſeinen Verwandten. Auch möchte ich dabei keine petriniſche Mittheilung vorausſezen, die wol etwas beſtimmter würde ausgefallen ſein, oder gar nicht ſtattgefunden haben, wenn wirklich auch die Mutter Jeſu ſich hätte brauchen laſſen von ſeinen Feinden. Sondern gewiß gehört dieſer Zuſaz zu jenen Häufungen und Uebertreibungen, die dem Markus ſowol in den Eingängen einzelner Begebenheiten als in den allgemeinen Darſtellungen, die er bisweilen als Lükkenbüßer einflicht, ſo ſehr gewöhnlich ſind. Und vielleicht wird dieſes erſt recht deutlich, wenn man verſucht ſich zu erklären, wie Markus dazu gekommen hier die Heilung des dämoniſchen auszulaſſen, welche übereinſtimmend nach Matthäus und Lukas die erſte Veranlaſſung gab zu der Rede, daß Jeſus ſelbſt den Teufel habe. Doch dies würde uns hier zu weit abführen.

Daß V. 22 als Anfang einer neuen Erzählung angeſehen 122
werden muß, und nicht im Zuſammenhang mit dem vorigen kann niedergeſchrieben worden ſein, iſt bereits angezeigt. Selbſt die Formel ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν beweiſet dieſes. Nothwendig nämlich müßte eine geſtanden haben, welche, ob dieſes noch während jener Reiſe mit der ſo beſtimmt beſchriebenen Geſellſchaft geſchehen ſei, entweder beſtimmt bejahte oder beſtimmt verneinte. Vielleicht aber bedarf die Beſtimmung des andern Endpunktes noch näher gerechtfertiget zu werden. Man könnte nämlich fragen, da hier drei Begebenheiten erzählt werden, wovon noch dazu die beiden erſten eine beſtimmtere Schlußformel haben als die lezte, warum ſieht man nicht entweder den Reſt dieſes Capitels an als drei urſprünglich verſchiedene Erzählungen, oder ſchließt auch den Anfang des folgenden noch mit in denſelben Zuſammenhang ein? Dieſer mögliche Einwurf giebt mir eine erwünſchte Gelegenheit genauer auseinander zu ſezen, wie ich es mit den Schlußformeln meine, und in welchen Fällen ſie das Ende eines urſprünglich einzelnen Aufſazes bezeichnen, in welchen aber wieder nicht. Die Beſchreibung des Eindrukks V. 25, den die Beſchwichtigung des Ungewitters machte, iſt allerdings ein Zurükkgehn ins allgemeine

aus dem einzelnen, und bezeichnet auch in ſofern das Ende dieſer einzelnen Begebenheit. Allein da im folgenden das vorige offenbar wieder aufgenommen und das Anlanden am gadareniſchen Ufer als Fortſezung derſelben Fahrt beſchrieben wird, indem das ἀντιπέραν V. 26 ſich unläugbar auf das εἰς τὸ πέ-
123 ραν V. 22 bezieht: ſo iſt jene Beſchreibung nur eine partielle Schlußformel, nach welcher derſelbe Aufſaz zu einer neuen Begebenheit übergeht. Daſſelbe gilt von dem Ende der zweiten Geſchichte; denn daß der geheilte den Befehl Jeſu befolgte, iſt eine den unmittelbaren Zuſammenhang unterbrechende Beſchreibung eines ſpäteren Verfolgs, womit ohne Zweifel die Erzählung, wenn dieſe Begebenheit allein wäre erzählt worden, auch abſchließen würde. Allein im folgenden wird das vorige wieder aufgenommen; denn das ἐν τῷ ὑποστρέψαι V. 40 bezieht ſich offenbar auf das αὐτὸς δὲ – – ὑπέστρεψεν V. 37. Alſo dieſe drei Geſchichten ſind in einer und derſelben Erzählung urſprünglich verknüpft geweſen; und es kann ſich zwar noch manches auf derſelben Fahrt zugetragen haben, aber gewiß nichts was unſer Referent, der ganz als Augenzeuge zu reden ſcheint, mit belebt, und was ihm geſchienen hätte einen Plaz neben dem hier erzählten zu verdienen. Ich kann daher beiläufig geſagt auch nicht glauben, daß nach der Rükkunft auf die galiläiſche Seite irgend eine andere Heilung oder ſonſt eine wichtige Begebenheit, wie das Gaſtmahl bei dem Zöllner, der Wiederbelebung des zwölfjährigen Mädchens vorangegangen ſei; denn die Worte ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν· καὶ ἰδοὺ κ. τ. λ. verrathen zu deutlich, daß dieſes das erſte bemerkenswerthe geweſen. Mir wenigſtens ſcheint dieſes ein feſterer Stüzpunkt als die dem Anſcheine nach freilich ſehr beſtimmte Formel ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος
124 αὐτοῖς bei Matth. IX, 18, der indeß auch die beſtimmteſten dieſer Art nicht ſelten mißbraucht. Und einen ſolchen Mißbrauch hier ebenfalls anzunehmen bin ich um ſo geneigter, da das ἐγερθεὶς V. 19 die ganz unzuläſſige Vorſtellung in ſich zu ſchließen ſcheint, daß die Reden mit den Phariſäern, die auch Lukas oben

V, 30–39 erzählt hat, auf dem Gastmahl selbst wären gehalten worden. — Daß aber die ursprüngliche Erzählung, mit der wir es hier zu thun haben, nicht weiter reicht als bis zu Ende unseres Capitels, schließe ich am meisten daraus, weil in der folgenden Erzählung eben wie in der vorigen alles auf das genaueste verbunden ist, theils durch innere Beziehungen, theils wo diese fehlen durch genaue Zeitbestimmung, wie IX, 28 und 37. Wären also beide Erzählungen ein ursprüngliches ganze: so würde unstreitig nach demselben Gesez auch das *Συγκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα* entweder durch eine bestimmte Beziehung auf das vorhergehende, wie in dem bisherigen der Fall war, oder durch eine Zeitangabe, wie im folgenden geschieht, besser gebunden sein; das ungebundene Eintreten verräth unter diesen Umständen ganz deutlich eine Fuge.

Was nun die Erzählung selbst von VIII, 22–56 betrifft: so verräth sie von Anfang bis zu Ende durch ungezwungene Ausführlichkeit und unmittelbare Anschaulichkeit den Augenzeugen: aber doch sezt sie uns über die Absicht dieser Fahrt Jesu mit den seinigen auf das östliche Ufer des Sees nicht ins Klare. Nur einer, der bloß die Ereignisse auf dieser Fahrt ohne allen weiteren Zusammenhang erzählen wollte, konnte das ganz um- 128
gehn; ein Lebensbeschreiber und so auch ein Bereicherer eines schon vorhandenen Urevangeliums, durch welches ein Faden durchging, der also auch festgehalten werden muß, würde es wenn auch nur ganz leicht angedeutet haben. Schließen sollte man indeß aus unserer Erzählung fast, Jesus habe diesmal keine besondere Absicht gehabt. Wollte er eine Verkündigungsreise anstellen, und war dazu einmal mit den seinigen gerüstet: warum sollte er sich durch die abweisenden Bitten der Leute aus der Umgegend von Gadara — denn nur von diesen redet unsere Erzählung, und auch nur diese konnten in so kurzer Zeit zusammenkommen, wenn Christus, wie höchst wahrscheinlich ist, fast in der Mitte des Sees an der nördlichen Gränze des gadarenischen Gebietes gelandet war — warum sollte er sich durch diese von

allen weiteren Versuchen auf dem östlichen Ufer haben abwendig machen lassen, da er nicht einmal von ihrer Aufnahme auf die in der Stadt selbst schließen durfte, und ihm außerdem der Weg sowol nördlich als südlich offen stand? Denn daß er einem schlimmen Zeichen soviel Gewalt sollte eingeräumt haben, dürfen wir wol auf keine Weise glauben. Auch die Absicht sich vor dem Volk zu retten, welche ihm Matthäus VIII, 18 unterlegt, ist nicht wahrscheinlich; denn er würde dann wol nicht an derselben Stelle, wie doch offenbar scheint daß er von Kapernaum ausgefahren und auch dorthin wieder zurükgekehrt ist, gelandet
126 sein, sondern um sich auf länger dem Volk zu entziehen sich anders wohin gewendet haben. Am leichtesten begreift sich vielmehr die ganze Sache, wenn man sich vorstellt, die Jünger seien eigentlich im Fahrzeug auf das Fischen ausgegangen, Jesus habe sie begleitet — denn warum sollte er auch immer diese Zeit verloren haben für ihre Belehrung und für seine ganze Wirkung auf sie? — und erst auf der Fahrt, was sich mit unserer Erzählung sehr leicht vereinigt, sei ihm der Gedanke gekommen das jenseitige Ufer zu begrüßen. So versteht man, warum ohne alle weitere Ueberlegung, fast als ob es in der Natur der Sache läge und sich von selbst verstände, der Rükweg sogleich angetreten wird, als etwa das Fahrzeug nach überstandenem Sturme dazu im Stande war. Daß das Volk auf die Anzeige anderer vorangeeilter Fahrzeuge sich versammelte und wartete um Christum zu empfangen, ist wol daher zu erklären, daß es vom Ufer her Zeuge der Gefahr gewesen war, in welcher sich das Schiff befunden hatte. — Ist nun die Reise so absichtslos gewesen: so stehen auch die beiden Geschichten, die Matthäus VIII, 19–22 bei der Abfahrt erzählt, nicht an ihrer Stelle. Und es ist auch wol an sich selbst wahrscheinlich, daß sie nicht hierher gehören. Denn wenn Jesus so dringend mehrere nicht zu seiner gewöhnlichen Begleitung gehörige Personen zum Mitreisen aufgefordert hätte: so würde er um so weniger seinen Vorsaz leicht aufgegeben haben, und wol nicht ohne einen ernsthafteren Versuch zurükge-

kehrt ſein. Allerdings bedarf indeß unſere Erzählung auch fremder Perſonen auf dem Schiffe. Denn wenn auch den Jüngern 127
die Gewalt, welche Jeſus auf die Elemente ausübte, etwas ganz neues war, und ihnen noch wunderbarer erſchien als ſein heilendes Vermögen: ſo können ſie doch nicht mehr gefragt haben τίς ἄρα οὗτός ἐστιν; ſondern höchſtens nur τί ἄρα τοῦτο, ὅτι κ. τ. λ. Fremde aber haben wir ſchon von ſelbſt auf dem Schiff, wenn wir glauben daß es auf den Fiſchfang ausgegangen iſt, an allerlei dazu nothwendigen helfenden und dienenden Perſonen, die ja wol nicht immer dieſelbigen bleiben, ſondern häufig wechſeln. Denn daß die Begebenheit von ſo früh her ſein ſollte, aus einer Zeit, wo auch der vertrauteren Jünger Begriffe von Jeſu noch nicht feſt und unwandelbar beſtimmt waren, wird niemand glauben. Vielmehr daß der wüthende dämoniſche, der ſo wenig unter Menſchen war und ſo ſelten lange zu Hauſe aushielt, Jeſum, wenn er ihn auch von der Geſellſchaft hatte nennen hören, gleich υἱὲ θεοῦ τοῦ ὑψίστου anredet, beweiſet deutlich, daß auch auf dem rechten Ufer die Meinung, Jeſus ſei der Meſſias, ſchon häufig mußte gehört worden ſein. Gar wunderlich aber iſt es, daß Paulus dieſe Begebenheit um deswillen gern ſo früh als möglich anſezen will, weil Jeſus hier noch viel Umſtände mit dem dämoniſchen mache, und alſo gleichſam die unreinen Geiſter noch nicht ſo daran gewöhnt ſein mußten von ihm vertrieben zu werden. Denn eine nähere Betrachtung zeigt vielmehr ganz das Gegentheil. Nach der Erzählung des Matthäus ſezt ja, ehe Jeſus irgend etwas geſagt, der dämoniſche voraus, daß Jeſus die 128
Geiſter austreiben will, die ihn bewohnen, und bietet im Namen derſelben Bedingungen an. Und betrachten wir unſere Erzählung genauer: ſo ſagt ſie im Grunde daſſelbe. Oder wie ſollte es zugegangen ſein, daß erſt die Anrede des dämoniſchen daſteht, und daß Chriſtus den Teufeln ſchon befohlen auszufahren nur erzählend nachgetragen wird, wenn unſer Berichterſtatter einen jener Anrede vorangegangenen Befehl Jeſu ſelbſt mit angehört? Sollen wir auch glauben, wenn Jeſus wirklich vorher ſchon ein

Gebot gegeben, daß die Geister sich noch werden lange besonnen, und wie Kinder, die nicht Lust haben zu gehorchen, noch Vorschläge gemacht haben? Wol gewiß nicht! Sondern mir ist ganz deutlich, daß der Saz παρήγγειλε γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου eine sehr wahrscheinliche freilich aber doch dieses Mal nicht richtige Ergänzung unseres Berichterstatters ist, der vielleicht beim Schiff beschäftiget und etwas zurükkgeblieben eben bei dieser Anrede hinzukam, und nun glaubte, der Befehl Jesu müsse schon vorangegangen sein. — Haben wir nun, um von unserer Abschweifung zurükkzukehren, bei dieser Fahrt auf jeden Fall außer den näheren Jüngern noch andere Leute auf dem Schiffe: so entsteht uns sehr natürlich die Frage, zu welcher von beiden Klassen unser Zeuge gehört habe. Das eben angeführte beweiset wol keinesweges, daß es keiner von den Jüngern könne gewesen sein. Denn sie waren ja Eigner des Schiffes, und einer mußte also das nöthige für dasselbe an-
129 ordnen. Vielmehr wenn wir die Beschreibung von dem nun zu den Füßen Jesu liegenden geheilten betrachten: so erkennen wir wol einen, der ebenfalls da saß und an der Sache einen sehr nahen Antheil nahm, also einen von der unmittelbaren Umgebung Jesu. Und gehen wir erst zu der lezten Begebenheit, der Wiederbelebung des Mädchens, und bemerken, mit welcher unverkürzten Genauigkeit und unverändertem Tone hier auch die Umstände erzählt werden, die, vorausgesezt nämlich was wie ich hoffe jeder bei reiflicher Ueberlegung zugeben wird, daß das εἰσελθεῖν V. 51 — welches Markus V, 37 nicht recht verstanden zu haben scheint, denn auf der Straße konnte ein solches Verbot wol von keiner Wirksamkeit sein, auch von keinem Nuzen, da doch immer von allen Seiten das Volk einem Hause zuströmt, worin es ein Gepränge giebt — und das ἐκβαλὼν V. 54 beides von dem Gemach worin die Kranke lag zu verstehen ist, und daß unter den πάντας diejenigen nicht mit begriffen sein können, welche Jesus selbst mit hinein genommen hatte, die, sage ich, unter dieser Voraussezung nur Petrus, Johannes oder Jako-

bus unmittelbar wiſſen konnten: ſo können wir wol kaum anders als unſern ganzen Bericht entweder geradezu auf einen von dieſen dreien zurükkzuführen, oder wenigſtens anzunehmen, die Erzählung ſei, wenn auch von einem andern, doch auch aus der unmittelbaren Umgebung, der eben deshalb Jeſum auch bis an das Haus des Jairus begleitet, und die genaueren Umſtände, die ihm von nun an entgehen mußten, ſich von einem von jenen dreien habe erzählen laſſen. Doch bleibt mir jenes wahrſcheinlicher; wiewol ich nicht behaupten will, daß einer von ihnen geſchrieben hat, ſondern nur erzählt, daß aber die Erzählung ſehr unmittelbar, als noch alles friſch und lebendig war, iſt ſchriftlich aufgefaßt worden. Sehen wir uns hingegen auf dieſelbe Frage, von welcher Klaſſe der Zeuge geweſen, die Erzählung bei Matthäus an: ſo werden wir geneigt ſein ſie einem von der andern Klaſſe zuzuſchreiben. Denn ſchon dieſes, daß der Sturm verhältnißmäßig viel ausführlicher erzählt iſt als die Begebenheit am Ufer, daß hier die Beſchreibung des wüthenden nach ſeiner Heilung, ſein Wunſch und Jeſu Antwort ganz fehlt, ſchon dieſes ſieht ſehr aus nach einem, der gar nicht in die Nähe Jeſu kam, ſondern beim Schiff zu bleiben angewieſen war. Die an ſich ſchon unwahrſcheinliche Abänderung, daß hier von zwei Dämoniſchen geredet wird, da wüthende doch nicht leicht genaue Freundſchaft und Geſellſchaft unter ſich errichten, könnte man freilich auch anders erklären wollen, da noch andere Fälle ſolcher Verdoppelung bei Matthäus vorkommen; allein ſie läßt ſich doch auch hinreichend hieraus erklären. Es fehlt nämlich bei Matthäus ganz der Umſtand, daß der wüthende ſeine Teufel Legion nennt; wenn dieſer dem Berichterſtatter nicht war erzählt worden, ſo konnte er auch nicht wiſſen, daß der Kranke glaubte mehrere Teufel zu beherbergen; wenn nun aber doch deſſen übrige im Namen der Geiſter gegebene Antworten und geäußerte Wünſche ihm buchſtäblich wiedergegeben wurden: ſo konnte er leicht hernach im Wiedererzählen oder Aufſchreiben bei der mehrfachen Zahl anſtoßen, und ſich daraus die Vermuthung bilden, es ſeien dort

mehrere ſolcher Kranken beiſammen geweſen. Hat nun die Erzählung bei Matthäus einen ſolchen erſten Urheber: ſo blieb der auch, als man bei Kapernaum landete, beim Schiffe, und konnte alſo nichts weiter hierhergehöriges berichten als, da die Rükkfahrt ganz günſtig und leicht war, *Καὶ ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασε καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.* Die Erzählung aber von der Wiederbelebung der Tochter des Jairus hat Matthäus von einer andern Hand, aber wie man an den Abkürzungen am Ende ſieht, und an der Ungenauigkeit am Anfang, auch nicht aus einer ſo unmittelbaren als die unſrige. Nämlich das *ἀπέθνησκε* V. 42 kann nicht heißen, ſie war geſtorben, ſondern nur, ſie war ſterbend, lag in den lezten Zügen, und ſo will der Vater, vielleicht als *ἀρχισυνάγωγος* im Ganzen Chriſto nicht geneigt, noch das lezte verſuchen, dieſen zu Hülfe zu rufen. Und dieſes allein halte ich für das richtige. Das *ἐτελεύτησε* aber bei Matthäus, welches freilich heißen müßte, ſie war geſtorben, iſt entweder Mißverſtand oder Abkürzung, indem die Nachricht von dem nun wirklich erfolgten Tode, welche erſt einer von den Leuten des Jairus nach der Begebenheit mit dem blutflüſſigen Weibe bringt, auch bei Matthäus weggelaſſen iſt. Die Art wie Paulus dieſe zweite Botſchaft damit vereinigen will, daß dennoch, ſchon als Jairus Jeſum aufſuchte, das Mädchen für todt
122 ſei gehalten worden, iſt ungenügend und unnatürlich. Hatte Jairus die Zuverſicht, und hatte er dieſe zu Hauſe geäußert, Jeſus könne auch das todte Kind wol auferwekken: ſo war es gewiß ſehr überflüſſig und unangemeſſen ihm die Nachricht entgegen zu ſenden, die Todtenproben ſeien nun auch alle vergeblich geweſen, und er möge alſo Jeſum nicht bemühen. Aber war denn zu dieſem Glauben, daß Jeſus durch Handauflegen auch Todte erwekken könne, ein hinreichender Grund, da die Geſchichte von Nain, geſezt auch ſie ſei älter, im übrigen Galiläa gar nicht ſehr bekannt ſcheint geworden zu ſein, und von einem andern früheren Beiſpiele ſich nirgends Spuren finden? Würde nicht eben deshalb Jairus wol irgend etwas geſagt haben um ſeinen

Glauben und seine Zumuthung zu rechtfertigen? und gesezt auch, dies sei uns verschwiegen worden, weil vielleicht Christus kein besonderes Beifall gebendes Wort darüber verloren, würde dann Jesus nöthig gehabt haben nach der zweiten Botschaft den Glauben des Jairus zu bestärken? Vielmehr stimmt alles damit zusammen, daß Jairus das Mädchen nur als sterbend angekündigt, und daß Jesus in den näheren Angaben des Mannes einen Grund gefunden auch der zweiten Botschaft nicht sogleich zu glauben. Eine solche Aenderung nun, wie diese bei Matthäus, würde sich ein Augenzeuge schwerlich erlaubt haben; sondern sie verräth deutlich genug einen späteren Nacherzähler, welcher die allgemeine Ueberzeugung theilend, das Kind sei todt gewesen, als es Jesus zum Leben zurükkgerufen, das frühere für minder 133
wichtig hielt, und also den Unterschied zwischen jenen beiden Momenten übersah, oder auch der Kürze wegen wegließ, was ein unmittelbarer Berichterstatter nicht leicht würde gethan haben, weil das daraus entstehende Bild eines Mannes, der eine Todtenerwekkung forderte, ihm viel zu fremd sein mußte. V. 56 ist Schlußformel, und das Verbot Christi wol nur ganz allgemein zu verstehen von seinen Aeußerungen bei dem Dank der Eltern. Denn das Bekanntwerden der Begebenheit war doch gewiß unmöglich zu verhindern, da der Mann selbst bekannt und angesehen war, und er Jesum in einer so großen Umgebung gefunden hatte.

Daß und warum IX, 1 als Anfang einer neuen Erzählung angesehen werden muß, ist bereits gesagt. Gegen den ununterbrochenen ursprünglichen Zusammenhang derselben bis wenigstens V. 45 könnte man wol nur in der ersten Hälfte einige Zweifel erheben, welche aber leicht genug zu beseitigen sind. Das ὑποστρέψαντες V. 10 bezieht sich offenbar auf das ἐξερχόμενοι δὲ διήρχοντο in V. 6; und mag nun Jesus einen besonderen Grund gehabt haben, mit ihnen sich in die Einsamkeit zu begeben, oder mag er es gethan haben um desto ruhiger sich ihre Berichte vervollständigen zu lassen und über ihre Sendung weiter mit

ihnen zu reden: in beiden Fällen müssen wir das ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν unmittelbar an ihre Rükkehr anknüpfen. Denn auch im ersten Fall, wenn eine dringende Ursach vorhanden war, warum sollte er seine Entfernung aussezen, und dadurch nur die
134 gründliche Besprechung mit seinen Jüngern, die so sehr fruchtbar sein mußte, abkürzen und übereilen? Also ist das διηγήσαντο nur der Jünger allgemeiner vorläufiger Bericht, und die Frage V. 18 τίνα με λέγουσιν εἶναι gehört mit zu Christi auf diesen vorläufigen Bericht an sie ergangenen weiteren Erkundigungen. Dadurch wird klar, daß die Geschichte von der Speisung des gegen die Erwartung Jesu dennoch zugeströmten Volkes nicht eine selbstständige Erzählung ist, sondern nur die nothwendige Erwähnung eines unwillkommen dazwischen getretenen Umstandes. Und hieraus erklärt sich dann weiter auch das V. 7–10 wie es auf den ersten Anblik scheint ganz lose und den Zusammenhang zerstörend eingeschobene. Nemlich die Nachricht, welche die Jünger unterweges erhalten von der rege gewordenen Aufmerksamkeit des Herodes auf Jesum, und von seinem gewiß nicht erfreulichen Wunsch ihn zu sehen, scheint sie vorzüglich zu einer vielleicht schnelleren Rükkehr bewogen zu haben, und ist dann auch gewiß das erste gewesen, womit sie Jesu entgegenkamen, so daß es eine gar nicht unwahrscheinliche Vermuthung wäre, daß dieser Bericht Jesum bewogen sich auf einige Zeit und zwar so wenig als möglich beobachtet in ein anderes Gebiet zu begeben, wenn nicht jene Speisung eine Handlung wäre, welche die Aufmerksamkeit der Beamten des Herodes ganz besonders rege machen und sie zu besorglichen Verfügungen veranlassen mußte, und wenn wir Ursach hätten einen längeren Aufenthalt Jesu in den nördlichen und östlichen Gegenden
135 um diese Zeit anzunehmen. Daher es doch wahrscheinlicher bleibt, daß das Zurükkziehen nur ein ungestörteres längeres Zusammensein mit den längere Zeit vermißten vertrauteren Freunden zur Absicht hatte. Wie dem aber auch sei, so schließt sich offenbar diese Frage Jesu, für wen die Leute ihn hielten, jener

vorläufigen Erzählung an, daß das Gerücht von ihm bis zu Herodes erschollen sei, und dieser sich über die von Jesu umhergehenden Meinungen bedenklich geäußert habe. Dies erhellt noch mehr aus der vollkommenen Uebereinstimmung der Antwort, welche die Jünger ihrem Meister ertheilen, mit den Urtheilen, welche dem Herodes zu Ohren gekommen, so daß die ähnlichen Ausdrükke V. 7 u. 8 nur eine Anticipation von diesen sind. Dies alles erwogen bleibt mir wenigstens kein Zweifel übrig gegen den Zusammenhang dieser Frage Jesu mit der Rükkehr der ausgesandt gewesenen Jünger. Was hätte denn auch diese Frage für einen Sinn, wenn sie sich nicht bezieht auf ein länger fortgesetztes und weiter ausgebreitetes geselliges Verkehr der Jünger mit allerlei Menschen, welches Jesus nicht getheilt hatte, und worüber sie auch nicht täglich mit ihm hatten reden können? Eben weil dieser Zusammenhang bei Matthäus ganz aufgehoben ist, steht die Frage bei ihm so wunderbar und unverständlich da. Man könnte zwar auf den ersten Anblik durch den Ausdrukk οἱ ὄχλοι verleitet werden die Frage auf den gespeisten Volkshaufen zu beziehen, indem auch nur der jedesmal zusammengelaufene Volkshaufe, nicht οἱ ἄνθρωποι die Leute überhaupt, 136
genannt werden können. Aber was die Apostel auf ihrer Rükkehr vor sich hatten, waren auch jedesmal sich um sie versammelnde Volkshaufen; und somit ist unser Ausdrukk hier vielleicht eine richtigere Uebersezung oder Abkürzung der eigentlichen Frage [illegible] als der unbestimmtere Ausdrukk οἱ ἄνθρωποι bei Matthäus XVI, 13. Auch verräth die Antwort der Jünger nicht, daß sie Jesu Frage auf den gespeisten Volkshaufen bezogen hätten. Dieser mußte ihnen denn ganz anders erschienen sein als dem Johannes, welcher seiner Erzählung zu Folge von der Stimmung desselben den Eindrukk bekommen hatte, daß bei weitem die Mehrheit bereit gewesen sei, Jesum, was zu den Standen an seine Messianische Würde in dem Augenblikk wenigstens [illegible] voraussezt, zum Könige auszurufen, wie denn Johannes dies auch sie den Grund seiner schleunigen Zurükkziehung hält.

Dennoch muß diese Beziehung der Frage Christi auf die Gehobeten, so sehr sie auch dem Johannes widerstreitet, doch wol zum Grunde liegen bei der Hugischen Hypothese, daß hier in allen unsern Handschriften des Lukas mehreres andere und zuletzt die zweite Speisungsgeschichte eben wegen ihrer Aehnlichkeit mit der ersten ausgefallen sei. Das heißt freilich die Gültigkeit des kritischen Kanons vom ὁμοιοτέλευτον weit über ihre natürlichen Grenzen ausdehnen, indem eine Abirrung des Auges in dieser Ausdehnung nicht statt finden kann, als durch den wunderbarsten Zufall im Umschlagen eines oder mehrerer Blätter; und
137 auch sonst glaube ich nicht leicht, daß jemand dieser sehr wenig begründeten Voraussetzung des scharfsinnigen Mannes beistreten werde. Nur weil auch bei Matthäus die Frage Christi dem Zusammenhang mit der Aussendung der Jünger weit entrückt an die zweite Speisung angeknüpft wird, und man von hier aus die Integrität unserer Erzählung könnte bestreiten wollen, muß ich beiläufig sagen, daß ich mich nicht entschließen kann an die zweite Speisung zu glauben, sondern der Meinung bin, sie sei nur in den Matthäus und aus ihm in den Markus gekommen, weil jenem von derselben Thatsache zwei verschiedene Erzählungen vorlagen. Dieses aus den Stellen im Matthäus selbst nachzuweisen, gehört nicht hieher.*) Ich bemerke nur das eine. Welche von den Geschichten man auch voranstelle: so ist nicht zu begreifen, wie zum zweitenmal bei ähnlicher Gelegenheit, wenn vom Speisen des Volkes die Rede gewesen, die Jünger ihres geringen Vorrathes willen verlegen sein konnten, und wie sie nicht gleich Jesu zugerufen haben, Mache es doch eben so wie damals. Muß man nun schon hiedurch geneigt gemacht sein nur Eine solche Speisung anzunehmen, und hat demnach Matthäus zwei Erzählungen von dieser gehabt, eine kürzere und eine aus-

*) Ein ehemaliges Mitglied des theologischen Seminars an unserer Universität hat dieses in einer bei demselben handschriftlich befindlichen Abhandlung auf eine Weise gethan, die gar wol die Grundlage einer weiteren Bearbeitung dieses Gegenstandes werden könnte.

Fürstlichen: so war, wie wir deutlich sehen, die erste angekn
an eine Zurückziehung Jesu wegen der Aufmerksamkeit Hero
auf ihn, wobei dann die Nachricht eingeschaltet war von
Enthauptung des Johannes; an die zweite aber war angekn
die Frage Jesu nach der Meinung der Leute, nur daß noch
Keines auf die Speisung sich beziehendes Mißverständniß ei
Aeußerung Jesu dazwischen erzählt ist, und auf diese Frage so
dann mit einer fast gleichen Zeitbestimmung die Geschichte v
der sogenannten Verklärung auf dem Berge. So daß wir da
völlig denselben Zusammenhang beim Matthäus antreffen n
bei unserm Evangelisten, und also die Verbindung, in welch
unsere Erzählung die Sachen aufstellt, gegen die scheinbare V
schiedenheit bei Matthäus völlig gerettet werden kann. De
auch die Angabe der Oertlichkeit ist genauer betrachtet nur schei
bar verschieden. Bei Matthäus erster Nachricht von der Sp
sung ist gar kein Ort bezeichnet; wir sehen höchstens, ehe er
ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν sich zurükzog, war er in der Gege
des Sees, indem gesagt wird ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοί
was doch nicht mehr auf Nazaret, den lezten bestimmt genan
ten Ort, gehen kann. Die zweite Nachricht sezt die Speisun
ebenfalls nur unbestimmt, indem Jesus aus der Gegend v
Tyros und Sidon kommend vorgestellt wird, an den galiläischi
See, und sagt er sei hernach übergeschifft in die Gegend v
Magdala; die Frage aber, für wen die Leute Jesum hielte
wird bei Matthäus in die Gegend von Cäsarea Philip
gesezt. Dies alles vereinigt sich sehr gut, indem das unb
stimmte bei Matthäus ohne Zwang in das bestimmte unser
Erzählung hineinpaßt, und das unbestimmte der unsrige
sich sehr gut in das bestimmte bei Matthäus fügt. Den
unsere Erzählung, die von ihrem ersten Anfangspunkt an n
aufnimmt was in ihren Gesichtskreis hineingehört, kann viel
in der Zwischenzeit vorgefallene auslassen, und so behauptet
auch gar nicht, daß die Frage Jesu noch an demselben Ort e
gangen sei, wo die Speisung vorgefallen. Vielmehr kann, nac

dem einmal diese Störung vorgekommen, mancher Tag vergangen sein, ehe Jesus so κατα μόνας mit seinen Vertrauten gewesen, um die gewünschten Gespräche über ihre Sendung mit Muße fortsezen zu können. Daher kann dies eben auch in der Nähe von Cäsarea geschehen sein, wenn anders dieser Ausdrukk εἰς τὰ μέρη Καισαρείας bei Matthäus genau zu nehmen ist, und nicht etwa nur von dem Standpunkt seines Referenten aus sehr im allgemeinen die Richtung bezeichnen soll, in der Jesus sich eben befunden. Von der Verklärungsgeschichte aber bezeichnet Matthäus eben so wenig den Ort als unser Erzähler. Nicht schwerer einigt sich unsere Erzählung mit Johannes, der die Speisungsgeschichte nur durch ein unbestimmtes μετὰ ταῦτα VI, 1 an eine Rükkehr Christi aus Jerusalem nach Galiläa anknüpft, ohne einen Ort zu bestimmen. Vielmehr kommt seine Nachricht uns darin sehr zu Hülfe, daß sie ziemlich anschaulich macht, wie Jesus an diesem Tage nicht mehr so lange um ruhiges Gespräch zu pflegen mit seinen Jüngern kann allein gewesen sein, und auch am folgenden nicht, wo er mit ihnen, vielleicht mehr durch Wind und Wetter gezwungen als absichtlich, in Kapernaum war, und nichts hindert uns gleich nach dieser Lehrrede an diesem Sabbat Jesum wenn es sein muß in die Gegend von Cäsarea aufbrechend zu denken. Denn das καὶ περιπάτει ὁ Ἰησοῦς μετὰ ταῦτα ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ läßt vollkommen Raum zu dieser und mancher andern Reise in andere Gegenden. — Wenn wir also nicht Ursach haben, den Zusammenhang, in welchem sich die Theile unserer Erzählung darstellen, in Zweifel zu ziehn: so entsteht die Frage, welches ist denn der Gesichtspunkt, aus welchem die verschiedenen durch mehrere Tage und viel zwischen eintretendes sowol während der Reise der Apostel als auch hernach nicht minder merkwürdiges getrennten Begebenheiten in dieser Erzählung zusammengestellt sind? Ich glaube, es wird kein anderer zu finden sein, als die ersten aber nun auch von mehreren Seiten schnell hinter einander folgenden Andeutungen des Endes, welches Jesum erwartete. Zuerst deutete darauf

die ungewöhnliche Aufmerksamkeit des Herodes, welche nun auch in Galiläa, wo Christus sonst ziemlich ungestört gewesen war, keine rechte Ruhe mehr erwarten ließ. Dachten sich die Jünger ein geräuschloses Hinüberziehen auf das östliche Ufer in Verbindung hiemit: so konnte ihnen auch die Speisung des aus Galiläa dem Erlöser nachgefolgten Volkes als ein Abschiedsmahl erscheinen. Stärker tritt nun Christi eigene Erklärung hervor, die Matthäus aus einer andern Erzählung fast mit denselben Worten und mit der ausdrücklichen Bemerkung mittheilt, damals 141
habe Christus zuerst von seinen bevorstehenden Leiden geredet. Die Verklärungsgeschichte hat dieselbe Abzwekkung; denn das Einzige, was die Jünger von dem Gespräch Christi mit den andern bestimmt gehört zu haben versichern, war eben, daß auch die Rede war von der Art wie Jesus in Jerusalem seinen Tod erfüllen würde. So auch von der Heilungsgeschichte am folgenden Tage ist das die Spize, daß Christus, was noch bei keiner ähnlichen Gelegenheit gemeldet ist, ohnerachtet er auch sonst sich nicht immer sonderlich zufrieden war mit ähnlichen Beifallsbezeigungen der Menge, diesmal ausdrücklich sagt, daß ohnerachtet dieser Bewunderungen und Lobpreisungen sie ihn doch im Stich lassen würden. Daß aber von diesen einzelnen Begebenheiten auch das mit erzählt ist, was hiemit nicht grade in unmittelbarer Verbindung steht, wird wol niemand als Einwurf gegen diese ganze Ansicht geltend machen wollen. Denn alle einzelnen Begebenheiten wurden ja auch an sich um so merkwürdiger, je mehr das Ende Jesu näher trat, und als sie selbst irgendwie eine Annäherung bezeichneten. Man könnte daher sagen, die ganze Erzählung sei ursprünglich eine ausführliche Antwort gegeben auf die Frage, wann und auf welche Art wol die Jünger die erste Ahnung bekommen hätten von dem traurigen Ausgang, den die Sache Jesu in Jerusalem nehmen würde. Fragen konnte man freilich hiernach wol nur einen von den zwölfen, oder von den wenigen, welche etwa noch außer ihnen damals schon zur beständigen Begleitung Christi gehörten; und

einer von diesen, meine ich eben auch, könnte wol mit dieser Erzählung geantwortet haben. Nur möchte ich nicht etwa behaupten, es müßte grade einer von denen gewesen sein, welche dem wunderbar gehaltenen und unerklärlichen Ereigniß auf dem Berge beigewohnt haben. Unser Bericht von diesem Auftritt klingt zwar sehr authentisch, manche bedeutende Umstände sind darin noch gar nicht verwischt, welche bei Matthäus schon ganz fehlen, und ich möchte behaupten, er sei ganz so wie einer von den dreien, sobald sie es für erlaubt hielten, die Sache erzählt habe. Nur das eine will ich mir freigestellt haben, ob der erzählende selbst es als gewisses aufgestellt, daß die beiden gesehenen Männer Moses und Elias wären, und ob er also in den wie es scheint noch halb träumenden Gedanken des Petrus eingegangen, oder ob nur unser Referent dies aus der erzählten Aeußerung des Petrus geschlossen. Wahrscheinlicher bleibt mir wenigstens das lezte. Haben die drei späterhin diese Begebenheit ihren nächsten Genossen erzählt: so mußten diese sich wol sehr leicht erinnern, wann Jesus mit den dreien sie verlassen und auf dem Berge übernachtet, wenn ihnen auch nur die Heilung ins Gedächtniß gerufen wurde, die damit so unmittelbar zusammenhing; und so ist es sehr natürlich, daß eine Begebenheit, welcher unser Referent nicht selbst beiwohnte, doch gleich andern in dieser Erzählung in ihrem Zeitverhältniß zu den übrigen ge-
143 nau bestimmt ist, zumal sich auch jedem gewiß sehr genau eingeprägt haben wird, wann Jesus sich zuerst über sein Leiden geäußert hatte. — Und so dürfen wir daraus, daß alles dies nur von einem der nächsten Begleiter Jesu in diesem Zusammenhang kann dargestellt worden sein, wol folgern, daß auch über diese Dinge unser Evangelist sich einen vorzüglich guten Bericht hat zu verschaffen gewußt, welches auch die Vergleichung mit Matthäus überall bestätigt. Daß die Anweisung an die ausgesendeten Jünger hier nur sehr ins kurze gezogen sein konnte, und nicht so ausführlich als sie uns Matth. X mitgetheilt wird, ist in der ganz andern Abzweckung unserer Erzählung begründet.

Aber überdies enthält jene ausführlichere nicht nur manches, was wol bei dieser Gelegenheit nicht ist gesagt worden, sondern wir würden auch ohne unsre Erzählung gar nicht wissen was wir daraus machen sollten, indem zwar bei Matthäus gesagt wird, Jesus sei, nachdem er diese Anweisung ertheilt, umher gegangen und habe gelehrt, was ganz ohne seine gewöhnliche Begleitung nicht einmal wahrscheinlich ist; was aber die Ausgesandten gethan, und was aus ihnen geworden, und wann sie wieder zu Jesu gekommen, darüber läßt uns Matthäus ganz in Unwissenheit, so daß alles folgende dadurch dunkel und unbestimmt wird, weil nun das öftere ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ am leichtesten auch XII, 1 noch auf die Abwesenheit der zwölf bezieht, und also weiß man nicht, ob nicht die Gesandtschaft Johannis Jesum ohne seine Jünger gefunden hat, und möchte glauben, sie wären es gar nicht gewesen, die er wegen des Aehrenessens vertheidigen mußte. Eben so kommt die Notiz von Herodes Aeußerungen über Jesum, man weiß nicht woher, ohne allen Zusammenhang, der durch die eingeschaltete Nachricht von des Johannes Enthauptung nur noch mehr unterbrochen wird, so daß man sich kaum besinnt, daß die Worte XIV, 13 καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς nicht füglich auf diese Parenthese gehn können, sondern nur auf jene erste Notiz, wodurch sie veranlaßt worden war. Die erste Speisungsgeschichte XIV, 15–21 hat mit der unsrigen unläugbar eine große Verwandtschaft; doch aber sind der Abweichungen zu viele, als daß man sie etwa nur auf das Uebersezen schieben möchte; sondern ich würde eher glauben, daß diese Nachricht und die vorangehende Notiz von Herodes mittelbar aus der von Lukas aufgenommenen Erzählung abstamme. Durch Herausreißen aus dem ursprünglichen Zusammenhang und durch Einschieben der Nachricht von Johannes Enthauptung könnte ohngefähr so die erste gelitten haben, durch Abkürzung die zweite, wie sich auch ein auf das wunderbare darin gelegter stärkerer Nachdruck bei Matthäus zeigt als bei Lukas. Allein die offenbar noch mit dieser Erzählung zusammenhangende Nach-

nicht von dem was sich auf der Rückkehr ereignet, zeigt daß auch die Speisungsgeschichte auf eine andere ursprüngliche Erzählung zurückzuführen ist; und man sieht auch hieraus, wie groß, auch ohne gemeinschaftliche Quelle, die Uebereinstimmung zweier einfachen Erzählungen von einem einfachen Vorgange sein kann. Dort also war das von Herodes — wobei wol erst eine spätere Hand die Nachricht von Johannis Tode ganz parenthetisch eingefügt hat — nur vorangeschickt als Veranlassung zu der Zurückziehung Christi in die Wüste, und also auch zu der Speisung des Volkes dort, und mit der Ankunft im Lande Genesaret schloß die Erzählung. Die zweite Erzählung von der Speisung bei Matthäus XV, 29 scheint aber auf jeden Fall durch mehrere Hände gegangen, und dabei mannichfaltig verunstaltet zu sein, wenn man auch zugeben wollte daß die Thatsache eine andere sei. Denn daß Christus sich auf den Berg hinsetzt, gleichsam damit dort die Kranken sollen zu ihm gebracht werden, und auch die krummfüßigen sich hinaufschleppen, das klingt nicht wie die Erzählung eines Augenzeugen. Eben so wenig kann man sich zurechtlegen, daß das Volk drei Tage lang bei Jesu in der Wüste geblieben, besonders auch da von Lehren gar nicht die Rede ist, sondern nur von Heilen. Christus nämlich konnte wol, zumal wenn eine Vermuthung da war, er werde sich aus der Gegend ganz oder auf lange Zeit wegbegeben, so reichlich von Kranken heimgesucht werden, daß er drei Tage den Ort nicht verlassen konnte, aber jeder Geheilte dagegen wird sich doch bald möglichst nach Hause begeben haben, und es werden nur immer andere gekommen sein. Auch die zwölf Körbe unserer Erzählung sind weit natürlicher als die sieben hier. Denn wenn auch die Apostel nicht sämmtlich sich mit Sammeln beschäftigten, so sammelte man doch natürlich in alle vorhandenen Körbe, um das Geschäft, da es sehr spät war, zu beschleunigen, und so wurde höchst wahrscheinlich in zwölf Körbe gesammelt; hier aber richtet sich die Zahl der Körbe sehr gekünstelt nach der Zahl der Brode. Die Erzählung bei Matthäus

XVI, 13—28, wie Christus seine Jünger fragt, was die Leute von ihm sagten, unterscheidet sich von der unsrigen ebenfalls merklich genug durch die eingeflochtenen besonderen Gespräche Christi mit Petro. Aber sollte Christus so gleichsam in einem Athem erst dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs übergeben, und dann ihn einen Satan genannt haben, dem das göttliche Wort nicht am Herzen liege? Das wird niemand leicht glauben, aber auch wol nicht deshalb bei ἀπὸ τότε ἤρξατο V. 21 den Zusammenhang mit dem vorigen aufheben wollen, indem sich nicht einsehn läßt, wie Matthäus von dieser Zeit an die Ermahnungen Christi vom seinem Leiden datiren könnte, wenn Christus nicht damals gleich davon geredet. Sondern durch die Vergleichung mit unserer Erzählung wird wol überwiegend wahrscheinlich, daß jene feierliche Erhebung des Petrus bei dieser Gelegenheit nicht gesprochen worden, wohl aber bleibt Raum für den Tadel Christi; denn wo unsere Erzählung V. 23, ohnerachtet Jesus auch vorher zu allen Jüngern gesprochen, doch gleichsam von neuem anhebt, εἶπε δὲ πρὸς πάντας, da schaltet man dieses einzelne Gespräch mit Petrus zuvor ein, welches unser Referent, theils weil es in seinen Zusammenhang nicht gehörte, theils aus andern Gründen oder auch zufällig kann ausgelassen haben. Offenbar aber hat durch die Einschiebung des ersten der ganze Auftritt bei Matthäus an Zusammenhang und Haltung verloren. Daß nun auch Matthäus an diesen Auftritt die Verklärungsgeschichte knüpft, und zwar ganz mit derselben Zeitbestimmung — denn Sechs Tage und Acht Tage kann ganz dasselbe bedeuten, wenn man die Grenztage verschieden zählt, und das ὡσεί bei Lukas drückt grade die Unsicherheit der Bestimmung aus — beweiset freilich, daß auch seine Erzählung ursprünglich auf einen der beständigen Begleiter Christi zurückzuführen ist, und dann kann beides, jene Frage Christi und diese Begebenheit, fast auch nur aus demselben Gesichtspunkt wie bei Lukas zu Einer Erzählung verbunden worden sein. Und wer wollte sich auch darüber wundern, daß jene so höchst natürliche

Frage öfter und von mehreren ist vorgelegt worden, und daß dann die eine Antwort den Faden etwas höher hinauf anknüpft, eine andere ihn etwas kürzer faßt? Nur daß dieser Gesichtspunkt offenbar bei Matthäus gar nicht so klar heraustritt, sondern mehr verdeckt ist, bringt schon auf den Gedanken, daß der Bericht in seinem Evangelium bereits durch mehrere Hände gegangen war. Dasselbe bestätiget auch die Art, wie bei ihm die Verklärungsgeschichte vorgetragen wird. Denn wenn man auch sagen wollte, schon einer von den beständigen Begleitern Christi, der sie unmittelbar aus dem Munde eines der dreien gehabt, könnte sie sich wol ins wunderbare hineingespielt und so manches wenn auch unabsichtlich verändert haben: so stand ein solcher
148 den dreien, die, wie wir sehn, auch hier höchst offen und einfach zu Werke gingen, zu nahe, um sich ihren Berichtigungen entziehen zu können; und die gar nicht unbedeutenden Veränderungen hier sind also höchst wahrscheinlich nur einer zweiten Hand zuzuschreiben. Nämlich zuerst scheint es bei Matthäus, wo von dem προσεύχεσθαι auf dem Berge gar nicht die Rede ist, als ob Jesus die drei Jünger nur hingeführt hätte, um Zeugen dieses wunderbaren Auftrittes zu sein. Ferner ist der schlaftrunkene Zustand der drei Jünger gar nicht erwähnt, und indem man sie also ganz besonnen und gegenwärtig denken muß, dennoch aber von dem Inhalt der Gespräche jener beiden erschienenen mit Jesu nichts erwähnt wird, erkennt man die ausschließende Richtung des Berichterstatters auf das wunderbare. Darum erscheint auch die Behauptung, die beiden seien Moses und Elias gewesen, hier weit zuversichtlicher als bei Lukas, wo jeder aufmerksame Leser leicht sieht, sie habe ihren Grund nur in den halbschlaftrunkenen Aeußerungen des Petrus. Dem setzt noch die Krone auf, daß hier von dem διαχωρίζεσθαι der Männer, ehe die Wolke sich erhebt, gar nicht die Rede ist, und sie also wie zu verschwinden scheinen; und daß Jesus den Jüngern verbietet nichts von dem Gesicht zu sagen. Wäre dieses die getreue und unverfälschte Erzählung eines Augenzeugen, niemals hätte jemand

jene Umstände, die bei Lukas die Sache dem natürlichen und begreiflichen so viel näher bringen, hineindichten können; das offenbar wäre ganz gegen den Geist jener Zeiten. Daher halte ich auch das Verbot Christi nur für eine falsche Auslegung des sehr natürlichen freiwilligen Stillschweigens der Jünger. Denn dem reinen Gefühl scheint ganz nothwendig, daß wenn Christus ein solches Verbot gab, er ohne deshalb ihnen alles sagen zu müssen, was er ihnen vielleicht nicht sagen sollte, doch den Petrus über die von ihm geäußerte Vermuthung, wenn sie falsch war, enttäuschen mußte, indem er sonst die Verbreitung dieser falschen Darstellung der Sache für eine spätere Zeit gradezu genehmigt hätte. War aber seine Vermuthung richtig, waren Moses und Elias erschienen, was doch nicht um Jesu sondern nur um der Jünger willen zur Befestigung ihres Glaubens hätte veranstaltet werden können: wozu das Verbot? Brauchten die andern Jünger minder als diese einer solchen Bestätigung? War hingegen ihr Stillschweigen freiwillig aus Ehrfurcht vor dem ihnen dunkeln Ereigniß, worüber sich Jesus nicht weiter schien einlassen zu wollen: so werden sie am wenigsten ihn selbst mit einer solchen Frage über den Elias angeredet haben, die noch dazu, um hierher zu gehören, ganz anders müßte gefaßt sein. Auch dieses ist also wahrscheinlich nur wegen der Aehnlichkeit hier angebracht worden. Eben so ist auch in der Heilung des epileptischen Kranken bei Matthäus eine Umgestaltung ins abenteuerliche zu bemerken. In der Erzählung des Lukas nämlich bleibt es zweifelhaft, ob die Jünger einen Versuch gemacht den Geist auszutreiben, oder ob sie nur, weil sie jetzt nicht mit einem besondern Auftrage von Jesu ausgesandt waren, und er selbst ganz in der Nähe, glaubten zu einem solchen Unternehmen nicht befugt zu sein, wie wir denn nirgends erwähnt finden daß sie mit ihm zugleich geheilt und Geister ausgetrieben. Bei Matthäus hingegen wird aus ihrer Frage an Jesum ganz klar, daß sie es versucht und nicht vermocht haben, und dann stimmt doch wieder nicht recht in sich zusammen die Antwort Christi. Denn gehörte hiezu besonders Fasten

und Beten, wie Jesus denn eben selbst vom Berge kam, wo er gebetet hatte und vielleicht auch den Umständen gemäß gefastet, und waren die Jünger in dem Augenblick nicht in dem Fall, oder wußten auch nicht daß dieses besonders dazu gehöre: so konnten sie nicht verdienen, daß er ihnen den Vorwurf mache, es habe ihnen nur am Glauben — wie man auch hier das Wort nehmen wolle — gefehlt. Also hier scheint irgendwie was nicht zusammengehört verbunden worden zu sein; denn die Art wie Paulus dies alles vereinigt, werden wol viele mit mir nicht nur an sich zu gekünstelt finden, sondern auch die Ansicht der Begebenheiten dieser Art, worauf seine Erklärung sich gründet, zu dürftig und schon deshalb unzulässig. Und die Verwirrung, welche ich hier bei Matthäus besorge, ist um so übler, als weder aus ihm noch aus Lukas erhellt, worauf die frühere harte Anrede Christi ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη eigentlich geht, und deshalb der Zusaz bei Matthäus wegen des Wortes ἀπιστία leicht dahin führen könnte, auch jene Anrede auf die Apostel zu beziehen, was gewiß unrecht wäre. Hier nun ist höchst wahrscheinlich einer von den seltenen Fällen, wo Markus einen Aufschluß giebt. Der nennt uns unter dem ὄχλος auch Schriftgelehrte, welche eben mit den Jüngern disputirten, wahrscheinlich also aus ihrer Weigerung oder ihrem Unvermögen den Kranken zu heilen nachtheilige Folgerungen zogen. Denn daß hiemit der Streit zusammenhing, erhellt deutlich daraus, daß auf Jesu Frage, worüber man stritte, der Vater mit seiner Angelegenheit hervortrat. Diese Schriftgelehrten also und was von dem ὄχλος sich auf ihre Seite schlug, sind die γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, eben weil sie nur auf solche Wirkungen ihren Glauben gründen wollten; und die Jünger dürfen wir wol davon frei sprechen, mit unter dieser Benennung begriffen zu sein. Matthäus also hat entweder auch hier einen minder zuverlässigen Referenten gehabt, oder vielleicht auch nur durch seine Gewohnheit verwandtes anzuhängen die Sache verdunkelt.

Was unser Evangelist IX, 46–50 anfügt, gehört wol nicht mehr der vorigen Erzählung an, da es in den Gesichtspunkt derselben nicht zu fassen ist. Man müßte denn annehmen, es habe sich ziemlich unmittelbar nach der lezten Heilung zugetragen, und sei eben so anhangsweise hier erzählt wie die Heilung des centurionischen Knechtes als Anhang zur Bergpredigt. Matthäus erzählt dasselbe XVIII, 1 flgd.; aber die Unterschiede sind auch hier sehr bedeutend. Die Frage klingt zuerst bei Matthäus gar nicht wie Rangstreit oder Wetteifer, sondern wie eine Frage nach 152
dem Maaße, wonach in dem Reiche Gottes der Werth jedes einzelnen Gliedes bestimmt werden solle. Dagegen bei Lukas die Jünger gar keine Frage an Christum richten, sie streiten sich auch nicht, wie bei Markus IX, 33 flgd. und verstummen aus Schrecken als Christus sie fragt worüber, sondern sie hegen nur Gedanken, die Jesus merkt, aber diese Gedanken sind Wetteifer. Ueber die Einerleiheit der Thatsache kann man demohnerachtet keinen Zweifel erheben; denn eine solche Handlung, wie das symbolische Hinstellen eines Kindes, wiederholt sich nicht leicht. Aber schwerlich, wenn die Apostel nur eine Frage von so ganz allgemeinem Inhalt an Jesum gerichtet hätten, würde späterhin jemand etwas den Aposteln minder zur Ehre gereichendes daraus gemacht haben. Sehr leicht aber ist zu denken, daß ein Erzähler eben dieses schonender und eben deshalb unbestimmter ausgedrükt habe, wie dies bei Matthäus wirklich der Fall ist. Warum er dann nicht lieber die Sache ganz verschwiegen, ist offenbar, nämlich um die Antworten Jesu nicht verloren gehen zu lassen. Aber freilich haben auch diese durch die unbestimmte Haltung des ganzen Grundes an Kraft und Schärfe sehr verloren. Unserer Erzählung sieht man offenbar an, Jesus will alle Gedanken eines solchen Vorzuges mit der Wurzel ausrotten, indem er lehrt, es könne einer vielleicht nur Gelegenheit finden das kleinste und unbedeutendste zu thun, und könne dennoch das größte haben und eben so groß sein wie jeder andere, wenn dabei nur die gleiche Lebendigkeit des Glaubens und der gleiche 153

Eifer für seine Sache zum Grunde gelegen. Dies tritt bei Matthäus keineswegs deutlich heraus, und wie er auch hier viel verwandtes aber in andern Beziehungen gesprochenes offenbar hinzufügt, wird es nur schwerer auch für das erste einen festen Gesichtspunkt zu fassen. Ob nun eben diese Anhänge den Matthäus abgehalten, den lezten Theil unserer Erzählung, nämlich die Anrede des Johannes und Jesu Antwort darauf, noch nachzuholen, oder ob er ihm gefehlt, mag ich nicht entscheiden; aber dies ist die zweite nicht unwesentliche Verschiedenheit. Wenn man nämlich nicht annehmen will, diese beiden lezten Verse hingen mit dem vorigen wieder nicht zusammen, was an sich schon sehr unwahrscheinlich, wegen des ἀπαρτισθεὶς *) aber eigentlich unmöglich ist: so muß auch die Anrede des Johannes sich auf die eben mitgetheilten Aeußerungen Jesu bezogen haben. Oder sollen wir glauben, Johannes sei so wenig bei der Sache, so wenig aufmerksam auf die Reden Jesu gewesen, und so wenig ergriffen von dieser bedeutenden Handlung, daß er nun mit etwas ganz fremdem dazwischen gekommen sei? Auch sieht man ja die Beziehung deutlich genug in den Worten ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου, und Johannes, allerdings vielleicht in den Sinn der Worte
154 Jesu nicht tief genug eingehend, will sagen, er und seine Genossen hätten dieses, etwas was es auch sei im Namen Jesu zu thun, so wenig für die große Hauptsache gehalten, daß sie wol eher einem dieses gewehrt, der nicht zu ihrer Gesellschaft gehörte, innerhalb welcher eben die Rede war von einem Vorzuge des einen vor dem andern. Und eben dieses beweiset wol deutlich die obige Behauptung, daß im Matthäus auch hier viel nicht an dieser Stelle gesagtes beigefügt ist, und daß Christus die symbolische Handlung diesmal nur mit wenigen Worten begleitet hat, wie er sich denn auch auf Johannis Aeußerung nicht genauer einläßt. Und ist es nicht auch natürlicher und mensch-

*) Denn wenn dieses gleich bei weitem nicht immer Antwort ist: so steht es doch gewiß nie abgerissen, sondern ist immer Anknüpfung an etwas im vorigen mittelbar oder unmittelbar angegebenes.

der, daß er nicht grade das unwillkommne und störende
Gedanken der Jünger, worüber sie, wie es leiser gedacht
auch nur einer leisen Zurechtweisung bedurften, zur Ver-
ausgeführter Reden sich gereichen ließ, sondern kurz
darüber wegging? Auch von diesem Vorgang also,
, giebt uns nur die einfache und unvermischte Erzäh-
unserm Evangelisten das rechte Bild.

wir aber diesen lezten Theil unserer zweiten Masse ver-
zur dritten übergehen, haben wir uns noch zwei Fra-
beantworten. Die erste legt uns unsere eigene Voraus-
. Wenn nämlich auch dieses Stükk nicht ursprünglich
es abgefaßt ist, sondern aus mehreren von einan-
wissenden einzelnen Erzählungen besteht: hat Lukas
etwan auch schon gesammelt gefunden? oder wenn er 155
vorfand, nach welchem Gesez ist er bei der Anordnung
Werke gegangen? Daß er sie schon verbunden vor-
wir gar keine Ursache zu vermuthen; denn es läßt
Gesichtspunkt auffinden, aus welchem ein auf etwas
gerichteter Sammler sie sollte vereinigt haben. Zwar
ersten beiden noch immer zu der zweiten Sammlung
en: denn Reden Christi sind bei weitem die Haupt-
. Allein theils fehlt ihnen die gleiche Lokalität, theils
unverkennbar einen andern Charakter, und außerdem
der ersten jene Auferwekkungsgeschichte voran, von der
glauben ist daß bei seiner übrigen Verfahrungsweise
r des Ganzen sie sollte zwischen zwei Stükke einer
fundenen Sammlung eingeklemmt haben, wozu er nicht
Grund haben konnte als bei der Genealogie. So daß
sehr unwahrscheinlich wird, und wir wol dabei stehen
müssen, diese Erzählungen als Materialien anzusehn,
Lukas einzeln zur Hand gewesen sind, und also nur
lich bleibt, ob wir das Gesez finden können, wonach er
et hat. Wenn wir nun einen Blikk auf das folgende
, und bemerken daß dieses von der lezten Reise Christi

aus Galiläa nach Jerusalem handelt: so müssen wir gestehen, hat der Ordner unseres Ganzen gegründete Ursache gehabt diesem nächsten Stükk seine Stelle so anzuweisen, so mußte er auch wol unsere lezte Erzählung, wo Christus anfängt von seinem
156 Leiden zu reden, jener voranstellen, weil dort überall deutlich genug die Ueberzeugung von seinem bevorstehenden Ende in seinen Reden, in seinen Anweisungen an die Jünger, in seiner Verwünschung der nun für immer von ihm verlassenen galiläischen Städte durchblikkt. Die ersten beiden Erzählungen scheint er, denn soviel ist wol der Formel ἑξῆς und καθεξῆς zu traun, nach Zeitbestimmungen, die er erkundiget, eingetragen zu haben, und so findet die dritte von der Schiffahrt ihre Stelle ganz von selbst. Was für Erkundigungen aber eigentlich bei Anordnung jener ersten Stükke ihn geleitet, darüber könnte man zweifelhaft sein. Indeß da er offenbar die einzelnen Schriften, die er vorfand, wenn sie auch mehrere Begebenheiten ohne Bestimmung ihres Zeitverhältnisses zusammenfaßten, jede als ein unzertrennliches Ganze betrachtet hat: so ist wol das natürlichste anzunehmen, daß er sich nach dem Anfang einer jeden gerichtet. Er wird also gefragt haben, ob jene Reise mit den Frauen später erfolgt als die Auferwekkung zu Nain, und hat deshalb jenes ganze Stükk vorangeschikkt. Wahrscheinlich ist dies, weil so häufig auch ganze Bücher nach dem Anfang benannt wurden; und vielleicht würde seine Ordnung ganz entgegengesezt ausgefallen sein, wenn er sich nach dem Ende gerichtet, oder, wie Ende der einen und Anfang der andern sich gegen einander verhielt, erkundet hätte. Auf jeden Fall aber, denke ich, haben wir nun schon Anleitung genug um zu beurtheilen, wie er die Aufgabe, welche er sich im Eingang gestellt, καθεξῆς γράψαι eigentlich verstanden
157 Nämlich wie er an seinen Materialien nichts geändert, mehr sogar fragmentarisches und reiner griechisches gelassen wie es war, Ende und Anfangsformeln in der Regel nicht verschmolzen: so hat er auch nur so weit, als es ohne sie zu zerstükkeln geschehn konnte, eine der Zeitfolge angemessene Anordnung beobachtet. — Die

andere Frage ist die, ob etwa in diesen Begebenheiten eine solche Uebereinstimmung in der Anordnung unter den drei Evangelisten statt fände, daß wir entweder auf ein Urevangelium oder auf eine Abhängigkeit des einen Evangelisten vom andern zurükkgeführt würden. Das Urevangelium wird wol wegen großer Verschiedenheit zwischen Lukas und Matthäus wenig Schuz auch in diesem Theile finden, sowol in dem Inhalt der Erzählungen, als, wie z. B. Matthäus Erzählung von den Besessenen bei den Gadarenern, und andere, von denen es bereits bemerkt ist, schwerlich auf eine Quelle mit denen des Lukas zu bringen sind. Noch mehr aber in der Anordnung, indem hier offenbare Widersprüche vorkommen, welche nicht möglich gewesen wären, wenn die Verfasser unserer Evangelien ein von den Aposteln auch nur gebilligtes Urevangelium anerkannt hätten. Das einzige auffallende ist die gleiche Folge der — bei Matthäus freilich zweiten — Speisung, der Frage für wen Christus gehalten werde, der Verklärung und damit zusammenhangenden Heilung. Allein dies ist nach dem obigen nur für Eins zu rechnen, und kann zumal bei Erwägung der oben angegebenen Umstände als Eines gegen Vier schwerlich das Verhältniß der Wage umkehren. Eben so 158
wenig könnte auch wol hier Lukas den Matthäus oder umgekehrt benuzt haben, ohne daß die Widersprüche sowol in den Sachen, wie bei dem Besessenen und beim Jairus, als in der Anordnung, wie, um nur Ein Beispiel anzuführen, in der Geschichte mit den Verwandten Jesu, hätten zur Sprache kommen müssen. So scheint auch Markus nicht unsern ganzen Lukas vor sich gehabt zu haben, sondern ich muß glauben, die erste und zweite von unsern vier Erzählungen haben ihm gefehlt, und nur die dritte und vierte hat er gehabt; und zwar von der vierten glaube ich es auch nur, weil er wie Lukas die Aussendung der zwölf ebenfalls der Erwähnung von der Kenntniß, die Herodes von Jesu genommen, voranschikkt; hier aber verläßt er gleich den Lukas und kehrt zum Matthäus zurükk.

Dritte Masse IX, 51 — XIX, 48.

Die meisten neueren Kritiker, welche mit IX, 51 eine eigene Denkschrift angehn lassen, die Lukas, wie sie war, seinem Buch einverleibt habe, nennen diese eine Gnomologie und entgegen sie mit XVIII, 14. Beides scheint mir nicht ganz richtig. Denn für eine Gnomologie enthält sie zu viel faktisches und stellt zu wenig das ähnliche zusammen, sondern scheint doch, was innerhalb eines bestimmten Zeitraums sich zugetragen hat und gesagt worden ist, also auch wol wie es auf einander gefolgt ist, zu enthalten. Eben so wenig kann ich XVIII, 14 eine Spur eines Schlusses oder unmittelbar darauf eines neuen Anfanges entdekken. Daß
159 Lukas, nachdem er von IX, 51 an fast nur mitgetheilt was wir sonst nirgends finden, hier zuerst wieder mit den andern Evangelisten zusammentrifft, kann wol nichts entscheiden. Denn Markus ist zu abhängig und untergeordnet, um in dieser Hinsicht besonders in Betracht zu kommen; was aber den Matthäus betrifft, so steht theils auch vor dieser Stelle manches was sich bei ihm findet, theils fehlt ihm auch von dem bald folgenden manches nicht unbedeutende. Geht man nun diesen unbegründeten Grenzpunkt vorbei, und sieht sich weiterhin nach etwas um, was wie ein Schluß aussieht: so findet man nicht eher als am Ende des neunzehnten Kapitels, da aber auch eine ganz bestimmte Schlußformel. Denn das lezte dort ist der Einzug Jesu in Jerusalem; unmittelbar darauf wird einzelnes aus seinem dortigen Aufenthalt erzählt, und zwischen beides tritt V. 47 u. 48 die allgemeine Schilderung dieser Zeit, wie er täglich im Tempel gelehrt, wie das Volk ihm angehangen, und wie die Priester ihn zu verderben gesucht. Vergleicht man nun diesen Endpunkt mit dem Anfang: so scheinen beide einander auf das genaueste zu entsprechen. Der Anfang ist der Aufbruch nach Jerusalem zum Leiden und Tode, das Ende ist der lezte Einzug daselbst vor dem Pascha; und so ist der erste natürliche Gedanke, der sich darbietet, daß der ganze Aufsaz ein Bericht ist von einem

er Jesum auf dieser lezten Reise begleitet, über alles was sich
m merkwürdiges auf denselben zugetragen. Vieles bestätigt auch
ssenbar diese Vermuthung. Der Bericht bezeichnet zwar von
ume herein nicht so wie gegen das Ende die Fortschritte der 160
hise von Ort zu Ort, er ist überhaupt zum größten Theil nicht
sammenhängend, sondern hebt nur einzelnes heraus; aber eben
dem von einer einzelnen Begebenheit zur andern in den leichte-
n Anknüpfungsformeln εἶπε δέ, ἔλεγε δὲ καί, ἐρωτηθεὶς δὲ
παρέδη und ähnlichen fortgeschritten wird, und fast keine ein-
lne Begebenheit gleich den früheren Erzählungen einen ins all-
meine zurükkgehenden Schluß hat: so fehlt alle Veranlassung
n glauben, das einzelne habe ursprünglich für sich bestanden.
nd da die meisten Begebenheiten theils offenbar als unterweges
vorgefallen erzählt werden, theils durch ihren Inhalt eben dieses
hr wahrscheinlich wird: so bekommt man statt dessen die Vor-
hellung eines fragmentarischen vielleicht erst später aufgezeichne-
n und deshalb auch wahrscheinlich in der Zeitfolge nicht über-
l gleich genauen Reisetagebuchs. Nur tritt dieser Vorstellung
gleich der Umstand in den Weg, daß der Anfang offenbar
nen Aufbruch aus Galiläa erzählt. Denn wenn Christus da-
mals aus Judäa oder von jenseit des Jordans aufgebrochen
äre: so könnten seine Boten nicht in einem samaritanischen
lekken ihm haben Herberge bereiten wollen, und es war weder
eit noch Raum, siebzig Jünger voranzuschikken; auch finden
ir ihn offenbar XIII, 31 in Galiläa und XVII, 11 an der
renze von Galiläa und Samarien. Aus Galiläa ist aber, wie
ir durch Johannes wissen, Christus nicht gekommen, als er
nen lezten Einzug in Jerusalem hielt; er war nach seinem vor-
igen Aufenthalt in der Hauptstadt nicht wieder nach Galiläa 161
rükkgekehrt, sondern hatte sich theils in Peräa theils in Judäa
ufgehalten, und so kam er zum lezten Paschafest. Es ist aber
en dieser lezte Einzug, den das neunzehnte Kapitel erzählt.
nfang und Ende reden also nicht von derselben Reise; also ist
ch das Ganze nicht Ein ursprünglich zusammenhangender Reise-

Frage öfter und von mehreren ist vorgelegt worden, und daß dann die eine Antwort den Faden etwas höher hinauf anknüpft, eine andere ihn etwas kürzer faßt? Nur daß dieser Gesichtspunkt offenbar bei Matthäus gar nicht so klar heraustritt, sondern mehr verwischt ist, bringt schon auf den Gedanken, daß der Bericht in seinem Evangelium bereits durch mehrere Hände gegangen war. Dasselbe bestätiget auch die Art, wie bei ihm die Verklärungsgeschichte vorgetragen wird. Denn wenn man auch sagen wollte, schon einer von den beständigen Begleitern Christi, der sie unmittelbar aus dem Munde eines der dreien gehabt, könnte sie sich wol ins wunderbare hineingespielt und so manches wenn auch unabsichtlich verändert haben: so stand ein solcher
248 den dreien, die, wie wir sehn, auch hier höchst offen und einfach zu Werke gingen, zu nahe, um sich ihren Berichtigungen entziehen zu können; und die gar nicht unbedeutenden Veränderungen hier sind also höchst wahrscheinlich nur einer zweiten Hand zuzuschreiben. Nämlich zuerst scheint es bei Matthäus, wo von dem προσεύχεσθαι auf dem Berge gar nicht die Rede ist, als ob Jesus die drei Jünger nur hingeführt hätte, um Zeugen dieses wunderbaren Auftrittes zu sein. Ferner ist der schlaftrunkene Zustand der drei Jünger gar nicht erwähnt, und indem man sie also ganz besonnen und gegenwärtig denken muß, dennoch aber von dem Inhalt der Gespräche jener beiden erschienenen mit Jesu nichts erwähnt wird, erkennt man die ausschließende Richtung des Berichterstatters auf das wunderbare. Darum erscheint auch die Behauptung, die beiden seien Moses und Elias gewesen, hier weit zuversichtlicher als bei Lukas, wo jeder aufmerksame Leser leicht sieht, sie habe ihren Grund nur in den halbschlaftrunkenen Aeußerungen des Petrus. Dem setzt noch die Krone auf, daß hier von dem διαχωρίζεσθαι der Männer, ehe die Wolke sich erhebt, gar nicht die Rede ist, und sie also wie zu verschwinden scheinen; und daß Jesus den Jüngern verbietet nichts von dem Gesicht zu sagen. Wäre dieses die getreue und unverfälschte Erzählung eines Augenzeugen, niemals hätte jemand

Reise zu setzen, dazwischen geschoben haben, wenn er sich erlaubt hat ihnen ausführlichere Anfangs- und Schlußformeln abzuschneiden. Nun könnte aber gleich einer sagen, wenn dem so ist, warum soll diese Masse als eine eigene Schrift angesehen werden? warum soll nicht der Ordner unseres ganzen, der nicht ein palästinensischer Jude sehr leicht von jenem Aufenthalt Jesu zur Tempelweihe nichts gewußt haben kann, diese Zusammenschiebung einzelner Reiseberichte und Erzählungen selbst gemacht haben? Dieses aber möchte ich verneinen; denn gesezt auch der erste Bericht hat nicht bestimmt mit einer Ankunft in Jerusalem geschlossen, und der Anfang des zweiten nicht bestimmt den Ort 163
des Aufbruchs genannt: so muß doch etwas weggeschnitten sein bei der Zusammensezung; und dies streitet ganz mit dem Verfahren, welches wir den Lukas bisher mit seinen Materialien haben beobachten sehn, und welches er selbst unläugbar auch hier beobachtet, indem er den Schluß des zweiten Berichts stehen läßt, den er eben so gut hätte wegschneiden müssen, um auf dieselbe Weise auch diesen Bericht mit den folgenden Erzählungen aus Jerusalem zusammenzufügen. Und noch öfter hätte er seine gewohnte Art und Weise verlezen müssen, in dem Falle daß mehr als zwei ursprüngliche Reiseerzählungen hier in Ein Ganzes gearbeitet sind. Also auf jeden Fall müssen wir diese Bearbeitung einer früheren Hand zuschreiben und annehmen, der Ordner unseres ganzen habe diese Masse bereits als Eines gefunden und dann hat er ihr auch natürlich keinen andern als diesen Platz in seinem Buch anweisen können. Dieses als das wahrscheinlichste vorausgesezt liegt uns die Aufgabe ob zu versuchen, ob wir die von diesem Sammler künstlicher als von den früheren versteckten Fugen dennoch auffinden können. Die Stelle XVIII, 31-34 kann sehr wahrscheinlich als die Anrede angesehen werden, womit Jesus die Jünger an seinem lezten Aufenthaltsort, sei es nun die Gegend von Ephrem gewesen oder ein anderer, zum Aufbruch nach Jerusalem um sich versammelte, und dann könnte hier, so daß der Sammler nur wenig wegge-

und Beten, wie Jesus denn eben selbst vom Berge kam, wo er gebetet hatte und vielleicht auch den Umständen gemäß gefastet, und waren die Jünger in dem Augenblikk nicht in dem Fall, oder wußten auch nicht daß dieses besonders dazu gehöre: so konnten sie nicht verdienen, daß er ihnen den Vorwürf mache, es habe ihnen nur am Glauben — wie man auch hier das Wort nehmen wolle — gefehlt. Also hier scheint irgendwie was nicht zusammengehört verbunden worden zu sein; denn die Art wie Paulus dies alles vereinigt, werden wol viele mit mir nicht nur an sich zu gekünstelt finden, sondern auch die Ansicht der Begebenheiten dieser Art, worauf seine Erklärung sich gründet, zu dürftig und schon deshalb unzulässig. Und die Verwirrung, welche ich hier bei Matthäus besorge, ist um so übler, als weder aus ihm noch aus Lukas erhellt, worauf die frühere harte Anrede Christi ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη eigentlich geht, und deshalb der Zusaz bei Matthäus wegen des Wortes ἀπιστία leicht dahin führen könnte, auch jene Anrede auf die Apostel zu beziehen, was gewiß unrecht wäre. Hier nun ist höchst wahrscheinlich einer von den seltenen Fällen, wo Markus einen Aufschluß giebt. Der nennt uns unter dem ὄχλος auch Schriftgelehrte, welche eben mit den Jüngern disputirten, wahrscheinlich also aus ihrer Weigerung oder ihrem Unvermögen den Kranken zu heilen nachtheilige Folgerungen zogen. Denn daß hiemit der Streit zusammenhing, erhellt deutlich daraus, daß auf Jesu Frage, worüber man stritte, der Vater mit seiner Angelegenheit hervortrat. Diese Schriftgelehrten also und was von dem ὄχλος sich auf ihre Seite schlug, sind die γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, eben weil sie nur auf solche Wirkungen ihren Glauben gründen wollten; und die Jünger dürfen wir wol davon frei sprechen, mit unter dieser Benennung begriffen zu sein. Matthäus also hat entweder auch hier einen minder zuverlässigen Referenten gehabt, oder vielleicht auch nur durch seine Gewohnheit verwandtes anzuhängen die Sache verdunkelt.

zählung kann dieſe Worte wol niemand anſehn wollen. Kurz vorher V. 17 hat auch einen ähnlichen Charakter, und man könnte beide als zuſammengehörig anſehn, und daß nur ſchon im Begriff zu ſchließen dem Erzähler noch etwas damals geſagtes einfiel, was er zwiſchen einſchob, wie denn die ſehr ins kurze gefaßten Gleichniſſe V. 18-21 wol zu wenig ſind für eine eigene Denkſchrift. Sehen nun nicht dieſe Worte *Καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱερουσαλήμ* genau aus wie die lezten Worte eines Erzählers, der bis zu einem gewiſſen Punkt in Jeſu Geſellſchaft gereiſet war, und was ſich bis dahin merkwürdiges ereignet berichtet hat, nun aber in ſeinen eigenen Angelegenheiten Veranlaſſung findet entweder zurükkzubleiben, oder, denn dies kann ebenfalls in den Worten liegen, voranzueilen, weil Chriſti gemächliches durch Städte und Flekken Hin- und Herziehen, um die Erfolge der vorangeſendeten Jünger zu beobachten und zu benuzen, ihn ſpäter, als er für ſich wünſchen mußte, das Ziel der Reiſe hätte erreichen laſſen, der alſo nun mit den Worten abbricht, Und auf dieſelbe Art ſezte nun Jeſus immer lehrend in 168
Städten und Flekken unterweges verweilend ſeine Reiſe nach Jeruſalem fort. Könnten wir nun dieſes mit Gewißheit annehmen: ſo hätten wir eine Bürgſchaft, daß alles zwiſchen IX, 51 und XIII, 22 erzählte wirklich auf dieſer Reiſe und dann auch wol ziemlich in derſelben Ordnung vorgefallen wäre. Hiegegen aber erhebt ſich ein mächtiger Zweifel ſchon viel weiter vorne aus X, 38-42. Jeder nämlich wird ſich mit Recht ſträuben dieſe Martha und Maria für andere Perſonen zu halten als für die uns aus Joh. XI unter denſelben Namen bekannten Schweſtern des Lazarus. Sind ſie nun dieſelben: ſo kann wol ein Begleiter Jeſu ſchwerlich einen ſolchen Gedächtnißfehler begangen haben, etwas, was ſich in Bethanien ereignet, ſo zu erzählen als ob es bald am Anfang der Reiſe von Galiläa nach Jeruſalem geſchehen wäre. Man könnte wol nur helfen durch die Annahme, eine ſpätere Hand habe dieſes hinzugefügt; allein

Eifer für seine Sache zum Grunde gelegen. Dies tritt bei Matthäus keineswegs deutlich heraus, und wie er auch hier viel verwandtes aber in andern Beziehungen gesprochenes offenbar hinzufügt, wird es nur schwerer auch für das erste einen festen Gesichtspunkt zu fassen. Ob nun eben diese Anhänge den Matthäus abgehalten, den lezten Theil unserer Erzählung, nämlich die Anrede des Johannes und Jesu Antwort darauf, noch nachzuholen, oder ob er ihm gefehlt, mag ich nicht entscheiden; aber dies ist die zweite nicht unwesentliche Verschiedenheit. Wenn man nämlich nicht annehmen will, diese beiden lezten Verse hingen mit dem vorigen wieder nicht zusammen, was an sich schon sehr unwahrscheinlich, wegen des ἀπεκρίθη *) aber eigentlich unmöglich ist: so muß auch die Anrede des Johannes sich auf die eben mitgetheilten Aeußerungen Jesu bezogen haben. Oder sollen wir glauben, Johannes sei so wenig bei der Sache, so wenig aufmerksam auf die Reden Jesu gewesen, und so wenig ergriffen von dieser bedeutenden Handlung, daß er nun mit etwas ganz fremdem dazwischen gekommen sei? Auch sieht man ja die Beziehung deutlich genug in den Worten ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου, und Johannes, allerdings vielleicht in den Sinn der Worte
154 Jesu nicht tief genug eingehend, will sagen, er und seine Genossen hätten dieses, etwas was es auch sei im Namen Jesu zu thun, so wenig für die große Hauptsache gehalten, daß sie wol eher einem dieses gewehrt, der nicht zu ihrer Gesellschaft gehörte, innerhalb welcher eben die Rede war von einem Vorzuge des einen vor dem andern. Und eben dieses beweiset wol deutlich die obige Behauptung, daß im Matthäus auch hier viel nicht an dieser Stelle gesagtes beigefügt ist, und daß Christus die symbolische Handlung diesmal nur mit wenigen Worten begleitet hat, wie er sich denn auch auf Johannis Aeußerung nicht genauer einläßt. Und ist es nicht auch natürlicher und mensch-

*) Denn wenn dieses gleich bei weitem nicht immer Antwort ist: so sieht es doch gewiß nie abgerissen, sondern ist immer Anknüpfung an etwas im vorigen mittelbar oder unmittelbar angegebenes.

lich edler, daß er nicht grade das unwillkommne und störende in den Gedanken der Jünger, worüber sie, wie es leiser gedacht war, auch nur einer leisen Zurechtweisung bedurften, zur Veranlassung ausgeführter Reden sich gereichen ließ, sondern kurz und schnell darüber wegging? Auch von diesem Vorgang also, scheint es, giebt uns nur die einfache und unvermischte Erzählung bei unserm Evangelisten das rechte Bild.

Ehe wir aber diesen lezten Theil unserer zweiten Masse verlassen und zur dritten übergehen, haben wir uns noch zwei Fragen zu beantworten. Die erste legt uns unsere eigene Voraussezung auf. Wenn nämlich auch dieses Stükk nicht ursprünglich als ein Ganzes abgefaßt ist, sondern aus mehreren von einander nichts wissenden einzelnen Erzählungen besteht: hat Lukas nicht diese etwan auch schon gesammelt gefunden? oder wenn er 155
sie einzeln vorfand, nach welchem Gesez ist er bei der Anordnung derselben zu Werke gegangen? Daß er sie schon verbunden vorfand, haben wir gar keine Ursache zu vermuthen; denn es läßt sich kein Gesichtspunkt auffinden, aus welchem ein auf etwas bestimmtes gerichteter Sammler sie sollte vereinigt haben. Zwar könnten die ersten beiden noch immer zu der zweiten Sammlung gehört haben: denn Reden Christi sind bei weitem die Hauptsache darin. Allein theils fehlt ihnen die gleiche Lokalität, theils haben sie unverkennbar einen andern Charakter, und außerdem steht noch der ersten jene Auferwekkungsgeschichte voran, von der nicht zu glauben ist daß bei seiner übrigen Verfahrungsweise der Ordner des Ganzen sie sollte zwischen zwei Stükke einer schon verbundenen Sammlung eingeklemmt haben, wozu er nicht denselben Grund haben konnte als bei der Genealogie. So daß auch dieses sehr unwahrscheinlich wird, und wir wol dabei stehen bleiben müssen, diese Erzählungen als Materialien anzusehn, welche dem Lukas einzeln zur Hand gewesen sind, und also nur der Versuch bleibt, ob wir das Gesez finden können, wonach er sie geordnet hat. Wenn wir nun einen Blikk auf das folgende werfen, und bemerken daß dieses von der lezten Reise Christi

bezieht man wol am natürlichſten auf die verſchiedenen Straßen die Jeſus reiſen konnte; denn nicht jedem konnte das unter allen Umſtänden gleich gelten. Natürlich muß man ſich unter dieſen aufgeforderten nicht fremde oder gleichgültige denken, ſondern fleißige und dafür bekannte, nur nicht ſeiner beſtändigen Geſellſchaft gehörige Zuhörer Jeſu. — Das *Μετὰ δὲ ταῦτα* X, 1 möchte ich dem gemäß nicht ſowol überſezen, Nach dieſem, denn es wäre eine wunderliche Maaßregel geweſen, erſt weiterhin auf dieſer Reiſe die Siebzig zu verſenden; ſondern ich überſeze es, Außerdem, nämlich zugleich mit dieſer Aufforderung und jener erſten Ausſendung. Auch die Verwünſchung über Bethſaida und Kapernaum, wohin Chriſtus nun nicht wieder zurükkehren wollte, und wo er verhältnißmäßig ſo wenig ausgerichtet hatte, ſtieß er wol am natürlichſten aus, als er zum leztenmal ſeinen bisherigen Wohnſiz in Galiläa verließ, nicht bei Gelegenheit der Botſchaft des Johannes — ſ. Matth. XI, 20–
170 24, — wo ſie auf jeden Fall nur ſehr bedingt hätte können ausgeſprochen werden. Auch die Aeußerung Chriſti V. 31–34 ſteht in der unmittelbarſten Beziehung auf den Bericht der Siebzig, die natürlich erzählten von der Anhänglichkeit der Geringen und von der widrigen Stimmung der Angeſehenen; ſo daß das ganze ſehr wol in ſich zuſammenhängt, und durch dieſen Zuſammenhang vollkommen beglaubigt iſt.

Das *Καὶ ἰδοὺ* V. 25 giebt freilich dem folgenden das Anſehn, als habe es ſich eben ereignet, als Chriſtus die Siebzig wieder bei ſich empfing. Allein da dies ſehr unwahrſcheinlich iſt, wenn wir nicht das ganz unglaubliche annehmen wollen, daß ſie ſo zeitig wären ausgeſandt worden, daß ſie bald nach dem Aufbruch Chriſti wieder zurükk ſein konnten: ſo müſſen wir entweder annehmen, dies knüpfe unabhängig von der anticipirten Rükkunft der Siebzig an den Aufbruch ſelbſt an, und habe ſich unmittelbar nach demſelben ereignet, oder wir müſſen hier nun das erſte Beiſpiel erkennen, wie rein und vorſichtig der Sammler um alles beſſer zu verbinden die eigentliche Anfangsformel

weggeſchnitten hat. Uebrigens aber ſchikkt ſich die Frage des νομικὸς ſehr gut auf eine Reiſe, wo Chriſtus ausdrükklich vor ſich hergeſchikkt hatte, um mit deutlicher Beziehung auf ſich ſelbſt die Annäherung des Reiches Gottes zu verkündigen. Und zu viel wäre es gefolgert, wenn man ſagen wollte, da Jeſus die Scene ſeiner Parabel auf die Straße von Jeruſalem nach Jericho verlege, ſo müſſe er ſie auch in dieſer Gegend erzählt haben. Sondern geſezt auch Chriſtus wäre eben dieſes Weges gereiſet, 171
ſo hätte er doch, wenn man in dieſer Gegend etwa ſeit Menſchengedenken nichts von Räubern gehört hätte, die Geſchichte anderwärts hin verlegen müſſen. Und ſo könnte er auch in Galiläa oder Samaria reiſend ſie doch von jener Gegend erzählt haben, wenn ſie etwa wegen Räubereien vorzüglich berüchtiget war. Wunderlich aber iſt es, wenn man nicht allgemein anerkennt, wie genau ſich die Parabel auf die eigentliche Frage des νομικὸς bezieht; wie deutlich ſie ausſpricht, daß jeder in dem Maaß Nächſter ſei, als die Geſinnungen in ihm ſind, welche die Bande der Liebe unter den Menſchen knüpfen, und in dem Maaße nicht, als die entgegengeſezten, und wie das ποίει ὁμοίως V. 37 ſich auf das τοῦτο ποίει V. 28 bezieht und ſagen will, In dieſem Sinne alſo gehe hin und liebe deinen Nächſten.

Von der folgenden kleinen Begebenheit X, 38–42 hat der Sammler nicht nöthig gehabt die Anfangsformel, die gewiß nicht ausführlicher und beſtimmter lautete, zu löſchen; und da ſie auf einer Reiſe ſich ereignet hat, ſo ſieht man, wie ſehr er gereizt ſein konnte ſie ſeiner Sammlung einzuverleiben. Daß ſie nicht hieher gehöre, iſt ihm gewiß unbekannt geweſen, wie denn dieſe Geſchichte ihres gefälligen paraboliſchen Inhaltes wegen gewiß vielfach ohne nähere Beſtimmung von Zeit von Ort und Perſonen iſt weiter erzählt worden.

Was wir XI, 1–13 leſen, giebt ſich nicht ſo beſtimmt dafür aus unterweges vorgefallen zu ſein, wenn nicht der Sammler uns dieſer Notiz beraubt hat. Allein ſehr wahrſcheinlich iſt 172
es wol an ſich ſelbſt, wenn wir das ὡς ἐπαύσατο genau neh-

men, und dabei, welches doch wol das natürlichſte iſt, an die gewöhnlichen Gebetszeiten denken. Wir haben keinen Grund zu glauben daß Jeſus dieſe verſäumt habe, da unter den Vorwürfen ſeiner Gegner dies niemals vorkommt; aber gewiß wird er dann auch in Kapernaum, oder wo er ſich ſonſt aufhielt, das Gebet an dem gemeinſchaftlich dazu beſtimmten Ort verrichtet haben. Dann fand er ſich alſo in zahlreicher Umgebung, und die Jünger konnten nicht leicht gleich wenn er aufhörte Gelegenheit nehmen ihn um eine Formel zu bitten, die ſie zugleich wol als einen kurzen Inbegriff ſeiner religiöſen Anſichten, dann aber auch als etwas ſeiner Schule eigenthümliches und außer derſelben unbekanntes wünſchten. Auf der Reiſe hingegen mußte es ſich ſehr leicht treffen, daß ſie ihn zur Gebetszeit für ſich allein haben konnten. Nur wird man ſich dieſe Bitte nicht gern ſo ſpät erſt auf der lezten Reiſe von Galiläa aus denken wollen. Aber die Art, wie Paulus unſern Bericht über die Entſtehung des Gebetes Jeſu mit dem Vorkommen deſſelben bei Matthäus in der Bergrede zu vereinigen ſucht, will mir, und ich hoffe den meiſten, nicht zuſagen. Unter ſolchen Umſtänden, wie damals die Jünger Chriſto auf den Berg entgegengingen, das Gedränge des Chriſtum erwartenden Volks hinter ſich, und zunächſt die vielen Kranken die geheilt ſein wollten, wird eine ſolche Bitte ihnen ſchwerlich eingefallen ſein: und noch viel weniger, wenn damals
173 erſt die Wahl der Zwölf bevorſtand. Was für eine andre Antwort konnten ſie da wol erwarten, als daß ihr Meiſter ſie auf eine günſtigere Gelegenheit vertröſten würde? Und wie wenig hätte er wol ihre Wünſche erfüllt, wenn er hernach dieſe Formel der großen höchſt gemiſchten Menge vortrug? Ja wie wenig natürlich und angemeſſen erſcheint dies überhaupt näher betrachtet; ſo daß ich nicht zweifle, auch dies Gebet ſei in die Bergrede nur eingeſchoben worden von einem der die bloße Formel beſaß, ohne die Nachricht wo und wann ſie zuerſt mitgetheilt worden. Die hier angegebene Veranlaſſung iſt aber ſehr natürlich, und daher auch wohl unſere kürzere Redaction des Gebets ſelbſt für

die urſprüngliche zu halten; welche Einſicht natürlich dem kirchlichen Gebrauch der längeren keinen Eintrag thun ſoll. — Auch kann ich mich nicht überzeugen, daß die fernere Rede Chriſti XI, 5–13 nicht hieher gehöre, ſondern anderwärts geſprochen ſei. Was davon bei Matthäus VII, 7–11 gefunden wird, iſt dort offenbar von allem Zuſammenhang entblößt. Auch hier deutet freilich das λέγω ὑμῖν λέγω V. 9 auf eine Lükke, und auch die Formel καὶ εἶπε πρὸς αὐτούς V. 5 verbürgt keineswegs, daß die folgenden Worte Chriſti ſich unmittelbar an das Unſer Vater anſchloſſen; vielmehr iſt wohl zu glauben, daß Jeſus vorher manche nähere Erläuterung über das aufgeſtellte Gebet gegeben, welche nicht aufgezeichnet worden, bis er auf dieſe leicht im Gedächtniß zu behaltende Parabel kam, und eben ſo hernach wieder. Demohnerachtet aber iſt die Beziehung beider Stellen auf das Gebet des 174
Herrn ſeinem Hauptinhalt nach nicht zu verkennen. Wen das anthropopathiſche nicht in der reinen Auffaſſung des Gedankens ſtört, dem enthält die Parabel V. 5–8 gewiß eine herrliche Aufmunterung zur Beharrlichkeit und zur Zuverſicht im Gebet und in allen thätigen Beſtrebungen für das Reich Gottes, wie jeder ſie im einzelnen nach beſſerer Ueberzeugung verfolgen kann. Eben ſo die zweite Stelle V. 9–13, ſo vieler Erklärung ſie aus dem Zuſammenhange wie bei Matthäus herausgeriſſen bedarf, wenn ſie nicht ſoll mißverſtanden werden, ſo gern und leicht nimmt man, wenn an keine andere Gegenſtände des Forderns und Bittens gedacht wird als an die im Gebet des Herrn aufgeſtellten, die Verſicherung hin, daß Gott gewiß in Beziehung auf ſein Reich ſtatt des wirklich unentbehrlichen nicht das unbrauchbare und vergebliche, und ſtatt des wünſchenswerthen das verderbliche verfügen werde. Und wieviel Sicherheit für das Allgemeine, eben ſoviel Anleitung liegt auch darin zur Beſchränkung allzu zuverſichtlicher Erwartungen für mehr ins einzelne gehende Wünſche. Daher auch auf das einige nothwendige, das πνεῦμα ἅγιον, auf welches auch alle Bitten im Unſer Vater deuten, alles zurükgeht. Dieſe Hinweiſung aber mußte, weil die Rede aus

ihrem Zuſammenhang herausgeriſſen war, bei Matthäus verloren gehn, und ein vieldeutiger Ausdrukk an die Stelle treten.

Die folgende Erzählung von XI, 14 an iſt ſo gar nicht be-
175 ſtimmt an das vorige geknüpft und zugleich ſo wenig eingeleitet, daß von ihr zuerſt ſehr anſchaulich wird, wie der Sammler um den Schein eines Zuſammenhanges hervorzubringen die Anfangsformeln der einzelnen Erzählungen abgeſchnitten. Vergleichen wir aber unſere Erzählung mit der von derſelben Begebenheit bei Matthäus XII, 22-45: ſo iſt bei den bedeutenden Verſchiedenheiten der Vorzug wieder auf Seiten unſerer Erzählung. Zuerſt tritt bei uns durch V. 15 u. 16 gleich ganz beſtimmt hervor, daß auf Veranlaſſung dieſer Heilung auf der einen Seite die Beſchuldigung gemacht wurde, ſie geſchähe ſelbſt durch dämoniſche Kraft, auf der andern das Verlangen geäußert ein himmliſches Zeichen zu ſehen, d. h. etwas wunderbares freilich, aber was Jeſus nicht ſelbſt verrichtete, und was alſo ein reines Zeugniß für ihn ablegen konnte, indem man nur einem ſolchen Zeichen, nicht aber Handlungen, von denen Jeſus ſelbſt hernach zugiebt daß auch Andere ſie verrichten können, ſeine meſſianiſche Würde glauben könne. Bei Matthäus wird nur jene Beſchuldigung gleich mit erzählt, und die Bitte um ein Zeichen V. 38 tritt ohne beſtimmten Zuſammenhang mit dem vorigen auf und deshalb auch unverſtändlich genug. Ferner von dem Spruch an, Wer nicht mit mir iſt, der iſt wider mich, irrt Matthäus auf Gegenſtände ab, welche der Veranlaſſung ganz fremd ſind. Denn ſchon die ῥῆσις von der Läſterung des πνεῦμα im Gegenſaz gegen die Läſterung des Sohnes iſt aus dieſem Zuſammenhang nicht leicht begreiflich, noch weniger aber was bei ihm V. 33
176 bis 37 folgt. Dagegen bringt er das hier aus der Acht gelaſſene von der Rükkehr des ausgetriebenen böſen Geiſtes erſt ſpäter hinter der Antwort an die, welche ein Zeichen begehrten, bei, wo es ebenfalls keinen rechten Plaz hat, und ihm fehlen dafür die Bilder von Licht und Auge ganz, welche bei uns die zweite Rede beſchließen, und von denen ich nicht ſagen möchte, daß ſie

nicht hieher gehörten. Die Veranlassung ist eine ähnliche, als bei der wir ähnliches VIII, 16 fanden, hier ist es aber anders gewendet; und daß ähnliche Bilder öfters, aber eben mit andern Wendungen, von Christo sind gebraucht worden, steht wol aus mehreren Beispielen fest. Eben so ist in unserer Erzählung auch der Zusammenhang der ersten Rede Christi so vollkommen deutlich, daß ich mich nicht einmal gern dazu verstehen möchte zu glauben, unser Referent habe die Stelle von der Sünde wider den heiligen Geist ausgelassen, weil ihm etwa die Sache undeutlich geblieben. Vielmehr erhält der allgemeine Ausspruch Ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ, κατ' ἐμοῦ ἐστιν einen rechten bestimmten Sinn erst durch die Art, wie er zwischen die beiden Bilder 21. 22 und 24–26 gestellt ist, daß nämlich nur aus einer vollkommen geistigen Besiegung des Satans auch eine sichere und bleibende Austreibung desselben aus seinen einzelnen Besitzungen hervorgehen könne; wer aber an jener keinen Theil nehme, wie die jüdischen Beschwörer dies denn nicht thaten, der schade auch in dieser Hinsicht mehr als er nuze. Ferner in der zweiten Rede Christi ist die Art wie bei Matthäus V. 40 die Anführung des Jonas verstanden wird dem Zusammenhang und der Anwen- 177
dung, die doch auch dort davon gemacht wird, gar nicht angemessen; und wenn man dies nicht für eine spätere Interpolation halten will, wozu keine gegründete Veranlassung gegeben wird: so muß man es für eine eigene und falsche Auslegung halten, die der Referent den Worten Christi beigemischt, natürlich ohne sich dessen bewußt zu sein; und das ist bei einer schon abgestumpften und verworrenen Erinnerung leicht möglich. Zu den bereits beigebrachten Zeichen davon, daß sich der Referent des Matthäus in einem solchen Zustande befunden, kommt auch noch dieses hinzu, daß ihm zwischen den beiden Reden Christi die kleine Zwischenhandlung fehlt, die Lukas erzählt, die bewundernde Ausrufung einer Frau aus dem Haufen und Jesu Antwort darauf. So etwas erdenkt sich nicht leicht jemand, und schiebt auch keiner anderwärts her in einen schon organisirten Zusammenhang

der Darstellung mitten ein. Dagegen gehört eine frische und lebendige Erinnerung dazu um solche kleine den größeren Zusammenhang eigentlich störende Umstände an Ort und Stelle mit zu erwähnen. Und so haben wir vielleicht oben auch dem Matthäus zu viel Ehre erwiesen, als wir uns bemühten die Art, wie er die Anmeldung der Anverwandten Jesu unmittelbar auf diese Erzählung folgen läßt, mit der Art, wie sie bei Lukas VIII, 19 - 21 gestellt ist, zu vereinbaren; denn vielleicht hat ihn auch hier sein Gedächtniß nur getäuscht. Ja die Veranlassung zu einem solchen Irrthum läßt sich sogar nachweisen. Nämlich in unserer
178 Erzählung folgt die Ausrufung der Frau μακαρία ἡ κοιλία u. s. w. nach dem Bilde von der Rükkehr des bösen Geistes am Ende der ersten Rede. Bei Matthäus beschließt dieses Bild auch schon durch eine Gedächtnißverirrung die zweite Rede an die Zeichenforderer. Und wie wäre es, wenn er nun die Ausrufung der Frau und die Anmeldung der Verwandten mit einander verwechselt hätte, weil ihm nämlich zunächst die Antwort Christi vorschwebte, die in beiden Fällen so sehr ähnlich ist? — Alsdann dürfen wir auch um so weniger Anstand nehmen, theils diese Begebenheit in die lezte Reise von Galiläa zu versezen, ohne weder bejahen noch verneinen zu müssen, daß diese auch dieselbe gewesen, deren VIII, 1 Erwähnung geschieht, theils auch was von XI, 37 an folgt als zu einer und derselben ursprünglichen Erzählung gehörig und also in einem so unmittelbaren Zusammenhang mit dem vorigen uns gefallen zu lassen, wie die Worte ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι ausdrükken. Und anders können wir auch aller Analogie nach nicht. Denn wenn unser Sammler Verbindungsformeln erdichtete: so würde er vor XI, 1 und XI, 14 wol auch welche erdichtet haben. Durch das bloße Abschneiden einer Anfangsformel kann aber dieser Schein nicht entstanden sein; er müßte sonst gerade eine Rede Christi weggelassen haben, was, da er mehrere Reden ohne alle Hinsicht auf einen bestimmten Inhalt mit aufgenommen hat, gar nicht wahrscheinlich ist. Wie nun von der vorigen Begebenheit die Aeußerungen
179 über die wunderbare Heilung Christi wahrscheinlich machen, daß

sie nicht an einem gewöhnlichen Aufenthaltsort Christi vorgefallen, sondern eher an einem Orte wo er dergleichen noch nicht verrichtet, also am liebsten unterweges: so wird auch von dieser wahrscheinlich, daß es eine Reisebegebenheit ist, indem es an sich wol nicht gewöhnlich war, zum ἄριστον Fremde einzuladen, wenn aber Christus irgendwo nur durchging, die Sache sich sehr gut denken läßt. Denn daß ἄριστον auch wäre für die gewöhnliche spätere Hauptmahlzeit gebraucht worden, wird wol schwerlich auch für diesen Dialekt so nachzuweisen sein, daß man sich bei unserer Stelle darauf berufen könnte, in der gar nichts auf diesen unrichtigen Gebrauch hindeutet. Vielmehr wenn es eine ordentliche Abendmahlzeit gewesen wäre: so würde Christus schwerlich das Waschen vernachläßigt haben; denn das wäre ein absichtlicher Verstoß gegen die Sitte gewesen, der Christo gar nicht ähnlich sieht. Da nun unten V. 53 der gewöhnliche Text doch höchst wahrscheinlich vollkommen richtig ist, und der Zusaz καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκεῖθεν nur von einem sehr aufmerksamen Zuhörer herrührt, dem nicht entging daß unmittelbar darauf XII, 1 Christus unter einer großen Menge Volks vorkommt, und doch seines Aufbruchs vom Mahle gar nicht gedacht ist: so entsteht um so mehr die Frage, gehört das folgende von XII, 1 auch noch derselben Erzählung an, oder schließt diese mit dem Ende des Capitels? Allerdings könnte man V. 53 und 54 als eine allgemeine Beschreibung der durch diese Reden Christi entstandenen oder verstärkten Stimmung und also als Schlußformel ansehn. Allein theils deutet doch der Ausdrukk λέγοντος αὐτοῦ ... ἤρξαντο auf etwas an Ort und Stelle unmittelbar erfolgtes, was nur, eben weil es verworren und hastig durch einander ging, unser Referent nicht anders als in den allgemeinsten Zügen wiedergeben konnte; theils auch bezieht sich die Rede Christi XII, 1–12 an die Jünger so sehr auf beides, auf die feindselige Stimmung der Phariſäer und Schriftgelehrten, und auf ihre durch die Einladung und gaſtfreie Behandlung Christi bewiesene Heuchelei, daß wirklich gar keine Veranlaſſung da ist, das ἐν οἷς

nur für eine erkünstelte Verbindung anzusehn; vielmehr verliert die folgende Rede an Verständlichkeit und Haltung, wenn wir sie aus diesem Zusammenhang herausreißen. Auf diese Art wird wol sehr deutlich, daß eben die Heftigkeit des Streites jenes große Gedränge veranlaßt habe, welches Jesum, wie es scheint, von den Zudringlichkeiten der Pharisäer für diesmal befreite, und ihn in Stand sezte, ruhig wieder mit seinen Jüngern zu reden. Nur sind wir dann sehr verlegen, wohin wir das Ende des Gastmahls sezen wollen, und müssen uns wundern, dessen mit keinem Wort erwähnt zu finden. Die natürlichste Lösung der Schwierigkeit ist hier wol die, daß alle diese gegen die Pharisäer und Gesezausleger gerichteten Reden Christi nicht auf sondern nach dem Frühstükk sind gesprochen worden, als man sich schon
121 wieder draußen befand und vom Volk wieder konnte beobachtet werden. Ist dem aber so, so muß man sagen, das Gastmahl ist in unserer Erzählung gar nicht beschrieben, sondern nur des Zusammenhanges wegen erwähnt; und es wird wahrscheinlich, daß auf demselben alles still und friedlich hergegangen, und daß der Pharisäer auch mit seiner Verwunderung oder vielmehr seinem Vorwurf über das unterlassene Waschen erst nach aufgehobener Mahlzeit im Gespräch, und als schon verschiedene Meinungen sich zeigten, herausgerükkt sei, und so Christum zu jenen Reden veranlaßt habe. Dies ist auch wol das natürlichste, wenn man die ganze Thatsache von Seiten der Gewohnheit und Sitte ansieht. Eben so wenig ist aber auch XII, 12 als das Ende der Erzählung anzusehen. Denn nachdem Christus zuerst auf die Bitte selbst geantwortet, und dann auf Veranlassung derselben zum versammelten Volke — denn nur auf ὄχλος kann das αὐτούς bezogen werden — gesprochen, redet er hernach von V. 22 zu den Jüngern wieder auf eine solche Weise, daß zwar zunächst seine Ermahnungen sich auch an die Warnung vor der πλεονεξία anschließen, wie vorher an die vor der Heuchelei, hernach aber der herrschende Gedankengang wieder aufgenommen, Furchtlosigkeit im Beruf, und Furcht vor dem welcher Rechenschaft fordern kann, empfohlen wird. Wir können also alles von XI,

14 bis XII, 53 als ein zusammenhängendes ganze ansehen,
worin wir in mehreren einzelnen Zügen auch das Reisen erken-
nen. Denn auch die Bitte XII, 13, Jesus möge die Erbthei-
lung beschleunigen helfen, verräth eine solche Aehnlichkeit mit den 182
IX, 57—62 erzählten Zügen, daß man am leichtesten auch die
ergangene Aufforderung sich an Jesum anzuschließen als die
Veranlassung zu einer solchen sonst in der That nicht leicht zu
erklärenden Bitte ansieht. Das Rükkehren von dieser Unterbre-
chung grade so ohne einzelnes fortzusezen oder irgendwo genau
wieder anzuknüpfen, recht wie man es sich denken muß, wenn
im freien Gedankenerguß eine herrschende Richtung einmal ge-
nommen ist, dieses ist weder zu erkünsteln noch durch ein zufäl-
liges Aneinanderreihen ähnlicher Reden und Vorgänge zu errei-
chen, und eine ziemlich sichere Bürgschaft für die Einheit und
Treue dieser Ueberlieferung. Dieses bestätigt sich auch fast über-
all durch Vergleichung der ähnlichen Stellen bei Matthäus. Was
wir bei uns XI, 39 lesen, war offenbar das nächste, was Je-
sus auf den Vorwurf wegen des unterlassenen Waschens erwie-
dern konnte, paßt also genau in diesen Zusammenhang; woge-
gen in der großen antipharisäischen Rede bei Matth. XIII, 25
es sich nicht nur nach so viel härtern Vorwürfen matt aus-
nimmt, sondern auch nur wie ein abhanden gekommener Zusaz
zu V. 14 aussieht, und doch auch neben diesem nichts neueres
oder größeres sagen würde. Auch der zweite Vorwurf bei uns
XI, 42 ist von dem Mahle hergenommen, wo sich wol dergleichen
Kräuter immer fanden, und steht hier offenbar natürlicher
als dort, Matth. XXIII, 23. Besonders aber ist zu bemerken,
daß im Matthäus auch bei diesen Beschuldigungen, obgleich die
Schriftgelehrten auch von der sadducäischen nicht so auf Klei- 183
nigkeiten erpichten Sekte waren, doch überall γραμματεῖς καὶ
φαρισαῖοι steht, hier aber sie nur gegen die Pharisäer gerichtet
sind; und erst hernach als der νομικός — auf den übrigens,
wenn er ein Sadducäer gewesen wäre, als solchen V. 46 nicht
gepaßt hätte — die lezte Beschuldigung wegen der Rangsucht

auch auf seine Genossenschaft zieht, werden besondere Verwünschungen auch über die Gesezausleger hinzugefügt. Dieses, und die ganze Art wie das Dazwischentreten eben dieses νομικὸς den Reden Christi eine neue Wendung giebt, verglichen mit der Art wie bei Matthäus Beschuldigungen, die mehr den Schriftgelehrten gelten, und solche die ausschließend auf die Pharisäer sich passen, durch einander geworfen sind, dies zusammen entscheidet wol unwidersprechlich dafür, daß, was wir hier XI, 37-52 lesen, und was schwerlich zweimal auf eine so ganz übereinstimmende Weise kann vorgetragen worden sein, von Christus ursprünglich bei dieser Veranlassung und in dem hier aufgestellten Zusammenhang ist gesagt worden, und daß Matthäus, der von der Thatsache keine Kenntniß hatte, die einzelnen Aussprüche in eine andere gegen die Schriftgelehrten gehaltene Rede verwebt, und so aus beiden ein nicht eben wol und streng verständlich geordnetes ganze gemacht hat. Denn der ersten Beschuldigung von äußerer Reinlichkeit, durch welche innere Schlechtigkeit soll beseitigt werden, fehlt bei Matthäus die rechte Spize, die ihr bei uns der
134 wol nur ironisch zu verstehende V. 41 aufsezt, wogegen Matth. XXIII, 26 nur klingt wie ein von anderer Hand hinzugefügter Schluß, ganz nach der Analogie des Endes von V. 23, bei uns XI, 42. Das Bild von den geschmükkten Gräbern Matth. XXIII, 27 kann scheinen ein anderes zu sein als das unsrige von den verborgenen Gräbern XI, 44; aber eben so leicht kann man auch denken, es sei aus einer dunkeln Erinnerung an das unsrige entstanden, und zu einer bildlichen Wiederholung des unmittelbar vorhergehenden umgearbeitet worden. Und das vom Bauen der Prophetengräber wird, indem es Matthäus unmittelbar mit jenem verbindet, auch noch unverständlicher, da man es bei uns in unmittelbarer Beziehung auf das antiprophetische Ueberschäzen der Aeußerlichkeiten des Gesezes gar leicht versteht, wenn nur das Factum vorausgesezt wird, daß die Gesezausleger zu besonderer Sorgfalt für die Erhaltung prophetischer Denkmäler verbunden waren, und wenn man sich nur entschließt, wie es

eigentlich sein muß, V. 48 Ἄρα zu schreiben, welcher Frage die folgende Citation als Warnung hinzugefügt ist, daß auch eben so wie ihre Väter die von Gott gesendeten Propheten verfolgen würden. So hat auch XI, 52 bei uns eine weit engere Beziehung als derselbe Ausspruch bei Matth. XXIII, wo vorher gar nicht von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν die Rede war. Vorzüglich aber bemerke man noch dieses, daß bei Matthäus von Anfang an als der angegriffene erscheint, bei Lukas hingegen, man beginne nun mit XXIII, 1 oder mit XI, 41, tritt er selbst völlig angreifend auf. Die zweite Rede 185
XII, 1-12 entwikkelt sich ganz aus dem vorigen, wie schon beim Eingang gereizt durch das zulezt immer stärker im Gegensaz gegen gastliche Einladung und Behandlung feindselige Behandlung der Pharisäer und Schriftgelehrten vergegenwärtigt sich ihm die Heuchelei als der ihr ganzes Wesen und Leben durchsäuernde Sauerteig, und daß davon gar nichts in dem Wesen und der Weise seiner Jünger sein möge, ist der eine Punkt. Dieser, schon ehe das lezte auflauernde und hämische Streben V. 53. 54 sich entwikkelte, zu Andeutungen wenigstens, die ihnen nicht entgehen konnten, von den Uebeln, die den Jüngern von eben diesen Gegnern bevorständen, konnte er fürchtende Jünger möchten durch das eben vorgefallene nur bedenklich gemacht werden, wie es wol ihnen gelingen werde sich mit den Gegnern aus dem Handel zu ziehn; und sie hierüber beruhigen und auch so zur freimüthigsten Zuversicht aufzufordern der andere Punkt. Aus diesen beiden erklärt sich alles, nur muß es hier natürlicher finden und in besserem Zusammenhange als in jener allgemeinen Anweisung an die Jünger Matth. X, 26-33, in der alles ziemlich durch einander geworfen zu sein scheint, und die sich zwar auf eine Aussendung wohl beziehen will, aber ohne daß diese Behauptung durch irgend ausgeführte Thatsache unterstüzt wird. Auch von dem freilich sehr schwierigen Ausspruch XII, 10 möchte ich behaupten, er gehöre noch eher in diese Verbindung als dahin wo 186

Matth. XII, 31. 32 ihn uns aufbewahrt hat. Denn dort war das πνεῦμα θεοῦ vorgekommen als die göttliche Kraft, durch welche Christus die unreinen Geister austrieb; und ich sehe nicht recht ein, wie man grade in dieser Bedeutung die Lästerung gegen den Sohn — wobei man dort eben auch an die Behauptung vorzüglich denken müßte, daß er selbst den Teufel habe — von der Lästerung gegen den Geist unterscheiden und beide gewissermaßen entgegensezen könnte. Hier hingegen ist das πνεῦμα ἅγιον die göttliche Kraft, welche dereinst die Jünger in Verkündigung und Vertheidigung des Evangeliums begeistern und leiten soll; und der Gegensaz kann so aufgefaßt werden, Wenn jemand jezt sich gegen den Sohn auflehnt, von dem können noch die Folgen seiner Sünde genommen werden; wer aber in Zukunft auch die schneller und gewaltiger wirkende Kraft des Geistes lästert, für den ist nichts übrig gelassen was ihn retten könnte. Und so war dies eine hieher sich sehr schikkende und die Jünger ermuthigende Rede. Dagegen in den Zusammenhang bei Matthäus kann zwar sein V. 31 passen, sein V. 32 aber niemals, sondern dieser scheint nur von hier dorthin gekommen zu sein. Uebrigens aber kann auch diese ganze Rede wol nur gehalten sein zu einer Zeit, wo Jesus sein Leiden schon verkündiget hatte, und wo ihm dasselbe nahe bevorstand. Von der lezten Rede an die Jünger XII, 22–53 ist bereits bemerkt, wie sie zunächst ebenfalls an die unmittelbare Veranlassung anknüp-
187 fend doch wieder in den aus der ganzen Stimmung Christi hervorgehenden Gedankengang zurükkehrt. Dieses Zurükkehren scheint sich am bestimmtesten in V. 32 auszusprechen, der daher auch, wiewol ohne einen scharfen Abschnitt zu machen, etwas abgebrochen eintritt. Es muß übrigens dem Gefühl des Lesers überlassen bleiben nach diesen Andeutungen die Einheit in diesem Abschnitt aufzufassen, und sich lebhaft vorzustellen, wie dieses in Einem Zuge kann gesprochen sein. Wobei ja allerdings sich von selbst versteht, daß wir keine wörtliche Nachschrift vor uns haben, sondern eine aus der Erinnerung, in der manches einzelne

ausfüllende verloren gegangen, manches, weiter ausführende auch wol wissentlich weggelassen, und nur der Hauptinhalt angegeben ist. Wenigstens wird wol nicht leicht jemand glauben, daß die Ermahnung 22-31, die hier die unmittelbarste Anwendung ist, welche Christus in Bezug auf das vorhergesagte von dem eben vorgegangenen auf die Jünger machen konnte, in unsere Stelle aus der Bergrede Matth. VI, 25-34 gekommen. Dort schließt sie sich dem vorhergehenden nicht recht an, und das folgende hängt gar nicht damit zusammen. Man kann der fast wörtlichen Uebereinstimmung nach nicht glauben daß Christus dieses bei zwei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen, und es bleibt also nur übrig, daß ein ἀπομνημόνευμα von dieser Ermahnung in die Bergrede bei Matthäus gerathen, nur daß was wir bei Lukas erst XII, 33. 34. lesen, dort schon 19-22, denn schwerlich ist auch dies bei der großen Aehnlichkeit als eine andere Rede an- 188
zusehen, vorangestellt, und 22-24 etwas ähnliches anderwärts her zwischen geschoben, und daß vielleicht in 33 und 34 noch etwas bei anderer Gelegenheit und in anderem Zusammenhang gesagtes mit verwebt ist. Auch was wir bei Lukas XII, 35-48 lesen und bei Matthäus XXIV, 42-50 finden, wiewol abgekürzt und unvollständig, ist bei uns aus dem Zusammenhang zu erklären, bei Matthäus ist es nur eingezwängt, so daß auch diese Vergleichung für die Ursprünglichkeit und Integrität unsers Berichtes sehr deutlich spricht. Denn das Gleichniß von den zehn Jungfrauen bei Matth. XXV, 1 flgd. schließt sich dem vorigen XXIV, 36-42 ganz enge an, die Ermahnung zur Wachsamkeit aber an die Jünger steht ganz fremd dazwischen. Und besonders unerklärlich noch kommt nach den allgemeinen Sprüchen 42 und 44 hier die Frage V. 45 τίς ἄρα ἐστὶν κ. τ. λ. Diese wird bei uns Lukas XII, 42 aus der unmittelbar vorhergehenden Frage des Petrus V. 41, ob das Gleichniß von den Knechten nur zu ihnen den nächsten vertrautesten Schülern gesagt sei, und also auch nur ihnen die Belohnungen für die Wachsamkeit verheißen oder auch andern, vollkommen begreiflich. Christus nam-

lich antwortet hierauf nur ausweichend. Es gebe allerdings einen Unterſchied zwiſchen bloßen Dienern und ſolchen welche über die andern geſezt wären; aber nur vorzügliche Treue und Verſtändigkeit gebe darauf einen Anſpruch. Und weil Chriſtus dieſes V. 45 und 46 auch durch den Gegenſaz ausführt, was nämlich erfolge, wenn der Hausherr ſich in einer ſolchen Wahl geirrt, und ſein Vertrauen übel ausgeſchlagen: ſo veranlaßt ihn dieſes auch zu dem vorher V. 36–38 vorgetragenen Gleichniß noch in V. 47 und 48 den Gegenſaz hinzuzufügen. Denn offenbar iſt ἐκεῖνος ὁ δοῦλος und ὁ μὴ γνούς V. 48 nicht der über die andern geſezte Knecht, der freilich V. 45 auch ὁ δοῦλος ἐκεῖνος heißt, ſondern es ſind, wie der Zuſammenhang deutlich ergiebt, οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι V. 37, die alles nöthige für den zurükkehrenden Hausherrn in Bereitſchaft halten und ihm aufmachen ſollen. Und indem Chriſtus ſagt, daß unter dieſen Knechten auch ſolche wären, die keine beſtimmten Befehle von ihrem Herrn empfangen hätten — ὁ μὴ γνούς, — ſo giebt er ſehr deutlich zu verſtehen, daß jenes Gleichniß nicht auf die Zwölf allein, ſondern in einem weiteren Umfang anzuwenden ſei. Auch dies iſt eine Art des Zuſammenhanges, welche deutlich beweiſet daß wir hier einen urſprünglichen und treuen Bericht vor uns haben; denn weder eine zufällige Aneinanderreihung noch eine kunſtreichere Zuſammenſtellung ähnlicher Ausſprüche könnte je ſolche Beziehungen hervorbringen. Nur V. 39 ſcheint allerdings in unſern Zuſammenhang gar nicht hinein zu gehören; denn V. 40 hat mit dieſem Bilde nichts zu ſchaffen, ſondern ſchließt ſich unmittelbar an V. 38 an; und ich kann nicht umhin anzunehmen, daß dieſes Bild ſeiner bloß äußern Aehnlichkeit wegen hier eingeſchoben iſt, und ſeine Stelle einer ſpätern Hand verdankt. Doch bei dem gänzlichen Mangel eines Zeugniſſes aus Handſchriften wage ich nicht zu behaupten eine ſpätere als die Anordnung unſers ganzen Evangeliums, ſo daß es aus Matthäus könnte übertragen ſein, ſondern nur eine ſpätere als die des urſprünglichen Referenten, ſo daß der Ordner des ganzen dieſen

Zuſaz ſchon gefunden habe. Merkwürdig aber bleibt immer, daß die Uebereinſtimmung des Matthäus mit unſerer Stelle gerade bei dieſem fremden Zuſaz, Matth. XXIV, 43, anfängt, und daß das Bild ſich eher auf das bei Matthäus früher 36-41 vorgetragene beziehen läßt, nur daß dann die γενεὰ der οἰκοδεσπότης würde, und Gott der κλέπτης. Doch hierüber zu uttheilen, wäre immer nicht dieſes Ortes. Was wir endlich Lukas XII, 49-53 leſen, hat abgekürzt, ſo freilich daß das feinſte fehlt, übrigens aber wenig verändert Matthäus in der Inſtruction an die Zwölf X, 34. 35. Aber auch dieſes ſcheint dort den Zuſammenhang mehr zu ſtören als hinein zu gehören; denn V. 37 ſchließt ſich, ohne des vorigen zu bedürfen, ganz leicht an V. 33 an. Und das zarteſte aus dieſer Stelle mußte bei Matthäus fehlen; denn in ſo früher Zeit konnte Chriſtus nicht ſagen, das Feuer ſei wirklich ſchon entzündet, und ſich nicht äußern über ſeine Beklemmung bis zur eintretenden Entſcheidung. — Wiewol ſich nun der Zuſammenhang nur bis hieher unmittelbar nachweiſen läßt: ſo iſt doch ſehr wahrſcheinlich, daß auch das folgende noch unter denſelben Umſtänden geſprochen iſt. Denn es iſt gerade die natürlichſte Entſchuldigung, welche die Menſchen hintennach für einen ſolchen διαμερισμὸς anzubringen pflegen, daß ſie eben nicht alle die Zeichen der Zeit gleich gut verſtanden hätten. Dieſe nun benimmt ihnen Chriſtus im voraus, indem er zeigt, die Zeichen der Zeit ſeien eben ſo deutlich wie die unverkennbarſten Naturzeichen. Und dann fügt er noch hinzu, daß in Beziehung auf ſeine Perſon auch ohne alle Zeichen das innere Gefühl ihnen noch in dem lezten Augenblikk der Entſcheidung ſagen müſſe, was ſie ihm ſchuldig wären. So daß ich auf keine Weiſe dieſe lezten Verſe als etwas von anderwärts her verirrtes anſehen möchte, wie denn auch das ἀφ' ἑαυτῶν κρίνειν V. 57 ſich ganz beſtimmt auf das τὸν καιρὸν δοκιμάζειν V. 56 bezieht und den Gegenſaz dazu bildet. — Auch das nächſte noch XIII, 1-9 iſt keine gegründete Urſach von dem bisherigen urſprünglich getrennt zu denken. Auch müßte das ἐν αὐτῷ τῷ

καιρῷ eine rein gemachte Verknüpfung sein, wozu wir doch noch kein Beispiel gefunden haben. Auch schließt sich die Art wie Christus den Vorfall behandelt, seinem ganzen Tone nach sehr genau dem bisherigen an, und doch nicht auf eine so äußerliche Weise, daß man glauben könnte, es hätte nur der Aehnlichkeit wegen seinen Plaz hier gefunden.

Ein anderes ist es mit der folgenden Erzählung XIII, 10-22, die einen ähnlichen Anfang hat wie XI, 14, vielleicht auch einen von dem Sammler verkürzten, der ausdrüklich aussagte, Christus sei auf der Reise gewesen, wie der Schluß ihn uns weiter reisend darstellt. Dann heißt ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν of-
192 fenbar nur eben so viel als ἐν μιᾷ τῶν πόλεων ἐν τῇ συναγωγῇ, und nöthigt uns gar nicht die Geschichte in einen Ort zu verlegen, wo mehrere Synagogen waren, so wenig als ἐν τοῖς σάββασιν auf einen längern Aufenthalt deutet. Auch die Worte des Archisynagogen V. 14 beweisen dieses keinesweges, da er scheinen wollte auf Jesum keine Rükksicht zu nehmen, und seine eigentliche Absicht auch so verständlich war, daß er die Einwendung, an den andern Tagen würde Jesus nicht da sein, nicht besorgen durfte. Wie er denn diese ganze artig sein sollende Form aus der Luft griff, da niemand gekommen war um sich heilen zu lassen, sondern Christus die absichtslos da stehende Frau selbst zu sich gerufen hatte. Ich sehe aber V. 10-22 als ein ursprüngliches ganze an, ohne mich durch die Schlußformel V. 17 irre machen zu lassen. Diese sollte vielleicht den kleinen Aufsaz beschließen, aber der Referent fügte noch 18-21 einige kurze Erinnerungen von dem, was Jesus in der Synagoge gelehrt hatte, hinzu, und schließt dann mit Christi Abreise. Denn daß diese Gleichnisse so mit der Erzählung zusammenhängen, wollen wir Storrn, der freilich sonst in dergleichen Dingen wol keine große Autorität ist, um so mehr glauben, als wir von einem so kleinen ursprünglichen ganzen, als dieses V. 18-21 sein würde, in unserm Evangelium noch keine sichere Spur gefunden haben. So ist also die früher schon bemerkte Schlußfor-

nel V. 22. wahrscheinlich nur das Ende der V. 10. angefangenen einzelnen Erzählung, und die ganze auf den lezten Aufbruch Jesu aus Galiläa begründete Sammlung beſtände demnach 193
von IX, 51 bis hieher aus ſechs einzelnen Erzählungen IX, 51 — X, 24; X, 25-37; X, 38-42; XI, 1-13; XI, 14-XIII, 9 und XIII, 10-22.

Daß hier XIII, 23 eine neue und urſprünglich mit dem vorigen nicht zuſammenhängige Erzählung angeht, muß wol jedem einleuchten; denn als Uebergang zu einem neuen Gegenſtande in einem und demſelben Bericht kann man V. 22 wol nicht leicht anſehn, weil doch gar kein Beſtimmungspunkt für das folgende darin enthalten iſt. Beſonders aber der, welcher V. 18 entweder etwas ganz neues ſo ſtillſchweigend anknüpfte, oder doch die Beziehung deſſelben mit dem vorigen ſo gar nicht heraushob, der kann nicht unmittelbar darauf und zu etwas ganz ähnlichem einen verhältnißmäßig ſo weitläuftigen Uebergang gemacht haben; ſondern nur Schluß kann dieſe Formel bei ihm geweſen ſein. Der Anfang wird auch hier von unſerm Sammler weggeſchnitten ſein, wenn man nicht annehmen will daß viele ſolche Denkſchriften ἀκέφαλα geweſen, was man aber wol nur von kürzern, oder von ſolchen die gleich beim Aufzeichnen für eine größere Sammlung beſtimmt wurden, kann wahrſcheinlich finden. Die Frage des unbekannten, wenn ſie nicht eine unmittelbare beſtimmte Veranlaſſung hatte, die uns nicht mit überliefert iſt, wird ſchon ihrem Inhalt nach am leichteſten in dieſe Reiſe geſezt, wo Jeſus verkündigende und auffordernde Boten vor ſich her ſandte, und jeder den geringen Erfolg derſelben wahrnehmen konnte. Und auch nur in Bezug auf die angekün- 194
digte baldige Entſcheidung konnte Chriſtus ohne weiteres antworten, Jeder dränge ſich nur aus aller Macht durch den engen Eingang hindurch, ſo lange er noch offen iſt. Für den Gegenſaz des großen immer offnen zum Verderben führenden Thores, mit dem in der Bergrede bei Matth. VII, 13. 14 dieſer Spruch ausgeſchmükkt iſt, war hier nicht recht der Ort; daher möchte ich,

ohnerachtet dieſes bei Matthäus auch weder mit dem vorigen noch folgenden recht zuſammenzuhängen ſcheint, doch nicht glauben, es ſei aus dieſer Rede dorthin gekommen, ſondern eher daß Jeſus ſich bei anderer Gelegenheit deſſelben Bildes etwas anders gewendet bedient habe. Denn hier ſcheint er doch beſonders andeuten zu wollen, nur den paläſtinenſiſchen Juden ſei es vorzüglich ſchwer dieſen engen Eingang zu finden; ſonſt würden eben nicht wenige, ſondern viele von allen Orten und Enden in das Reich Gottes kommen. Uebrigens deuten die Ausdrükke in V. 26 ziemlich beſtimmt darauf, daß dies in Galiläa geredet worden. Denn da waren die meiſten, welche ſich rühmen konnten, daß ſie in gaſtlichen Verhältniſſen mit Jeſu geſtanden, und daß er auf ihren Straßen und Plätzen gelehrt habe. Dagegen ſehe ich gar keinen Grund, dieſe Rede mit der Matth. XX, 1 — 16 in Verbindung zu bringen. Denn wenn auch dieſe mit derſelben Formel anhebt, womit die unſrige ſchließt: ſo iſt doch der Sinn der Formel, die ſich übrigens eben wie die, Wer Ohren hat zu hören der höre, und ähnliche gar oft wiederholen konnte, auch dort ein anderer. — Hat nun, wie geſagt, Jeſus dieſes in Galiläa geredet: ſo haben wir um ſo weniger Urſache Verdacht zu hegen gegen die Formel ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ oder ὥρᾳ gleichviel, welche das nächſte, was nothwendig in Galiläa muß vorgegangen ſein, mit dem bisherigen verbindet, ſo daß unſere Erzählung ſicher bis an das Ende des Kapitels geht. Nur ob V. 34 derſelben urſprünglich angehöre, und nicht vielmehr eben wie XII, 39 ſpäter eingerükkt ſei, möchte ich nicht entſcheiden. Denn eine ſolche Perſonification von Jeruſalem, während Chriſtus noch in Galiläa reiſte, hat etwas unwahrſcheinliches, und der Spruch, der ſchwerlich zweimal grade ſo geſagt ſein kann, ſteht allerdings Matth. XXIII, 37, in den Tagen wo Jeſu öffentliches Lehren in Jeruſalem zu Ende ging, beſſer an ſeiner Stelle. Aber ſoll der bloße Ausdrukk οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ jemanden verleitet haben dieſe ῥῆσις hier einzuſchieben, zumal doch jeder

leicht bedenken konnte, daß V. 35 im Zuſammenhang mit 34 in Galiläa unmöglich konnte geſagt werden? Oder ſoll uns nicht eben dies ein Wink ſein anzunehmen, V. 35 gehöre wenigſtens hieher zu der Antwort, die Jeſus den Phariſäern für den Herodes giebt. Er müſſe noch ein Paar Tage an Ort und Stelle bleiben, und dann noch ein Paar Tage ruhig reiſen durch des Herodes Gebiet, dann aber überlaſſe er ihnen Galiläa gänzlich — ſo daß ich mir gern gefallen laſſe, daß ἔρημος hier geſtrichen wird — und werde ſie für ihre Perſon nicht anders wiederſehn als zum Feſt in Jeruſalem. Auf dieſe Art konnte, wenn man annimmt, 196
das εὐλογημένος κ. τ. λ. ſei ein gewöhnlicher Feſtgruß geweſen, ſehr leicht eine große und doch nur zufällige Aehnlichkeit mit Matth. XXIII, 38. 39. entſtehen, und dieſe dann vorzüglich die Veranlaſſung gegeben haben, auch V. 37 hieher zu verpflanzen; ſo wie vielleicht nur von hier der Ausdrukk ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν mit dem Zuſaz ἔρημος dorthin gekommen iſt. — Der Abſchnitt XIV, 1 - 24 kann auch noch zu derſelben urſprünglichen Erzählung gehört haben, jedoch nur wenn man, wie wir auch vermuthet, annimmt, ſie habe vor XIII, 23 einen Eingang gehabt, den wir nicht mehr leſen, und der ſie beſtimmter als eine ſolche bezeichnete, welche mehrere in ſich nicht zuſammenhängende Gegenſtände vereinigen will. Und man gewinnt wol nichts, wenn man ſich dies nicht will gefallen laſſen; denn als eigne Erzählung für ſich angeſehn, vermißt man doch auch am Anfang dieſes Abſchnittes eine nähere Beſtimmung, wenn man nicht annimmt, der Sammler habe ſie auch ſelbſt aus einer mündlichen Erzählung gleich für ſeine Sammlung ſo aufgeſezt. Uebrigens haben wir hier in V. 5 wieder einmal einen für ein Gefühl wie das meinige ſehr ſchlagenden Beweis, daß unſer Evangelium nicht von Einem hinter einander geſchrieben worden. Oder könnte wirklich irgend jemand ſo kurz nach XIII, 15 etwas ſo ganz ähnliches erzählt haben, ohne die Wiederholung wenigſtens durch rükkweiſendes Eingeſtändniß zu entſchuldigen? ich glaube, keiner. Dafür aber klingt das ganze auch wie-

197 der recht wie der unmittelbare Bericht eines mitanwesenden, der die ausführlicheren Tischreden Christi auf diesem Gastmahl mit ihrer Veranlassung erzählt oder aufzeichnet. Und wie anmuthig ist es, daß er auch die erste dem Anschein nach nur auf kleine Aeußerlichkeiten sich beziehende und auch diese nur von Seiten der Lebensklugheit behandelnde Rede mitzutheilen nicht verschmäht hat. Denn meisterhaft ist sie eben darin, daß sie ohne den Schein von Tiefe und Strenge doch die hinter dem Fehler, den sie rügt, verborgene Gesinnung so klar ins Licht sezt. Der Spruch V. 11 kann aber freilich in diesem Zusammenhang keinen andern unmittelbaren Sinn haben als zu erinnern, es sei ein sehr gewöhnlicher Fall, daß wer sich auf solche Weise hervordränge, auch so gedemüthigt werde. Anders freilich Matth. XXIII, 12; aber ein solcher Spruch kann auch, eben weil er in gar verschiedenem Umfange angewendet werden kann, gar oftmal wiederholt worden sein. Von dem zweiten Spruch V. 12-14 hat uns freilich unser Referent die Veranlassung nicht mitberichtet, wahrscheinlich weil sie weniger in früheren Reden lag als in unbestimmten Aeußerungen und in dem ganzen Bezeigen des Wirthes. Aus der Verlegenheit indessen, die uns dadurch entsteht mit dieser dem Anschein nach harten Rede, ziehn sich die meisten Ausleger wunderlich genug. Sollte aber nicht jeden aus den Ausdrükken *μήποτε καὶ αὐτοί σε ἀντικαλέσωσι* V. 12, und *ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναί σοι* eine leise Ironie ansprechen, die selbst in der Art, wie Christus sich in den lezten Worten *ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ ἀνα-*
198 *στάσει τῶν δικαίων* an die gewöhnliche Vorstellung ohne etwas daran zu bessern ganz genau anschließt, noch durchschimmert. Und so gewinnt es das Ansehn, als habe der Wirth sich aus seiner Gastfreiheit ein Verdienst machen wollen; welches um so wahrscheinlicher ist, wenn Christi Gesellschaft und mehrere jener Festreisenden geladen waren, und er nur zu diesen noch seine übrigen Freunde geladen hatte. Endlich in dem Gleichniß V. 16-24 liegt offenbar der ganze Nachdrukk in der besondern

Art der Entschuldigungen, daß es nämlich Geschäfte waren, die sie, wenn sie an das Gastmahl gedacht hätten, auf eine andere Zeit sollten verlegt haben, falls ihnen an dem Gastmahl gelegen war. Und so will er dem, welcher sich V. 15 anstellt, als freue er sich sehr auf die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, zu Gemüthe führen, er hänge auch an solchen Dingen, über denen er diese große Angelegenheit immer wieder vergesse, und über denen er sie denn auch versäumen werde. Matth. XXII, 1 lesen wir ein Gleichniß, dessen Grund zwar ähnlich ist, aber nicht nur ist es weit zusammengesezter, sondern auch der erste mit dem unsrigen übereinstimmende Theil desselben ist auch schon ganz anders geordnet, indem die geladenen sich in offenbarer Geringschäzung ohne auch nur scheinbare Entschuldigung von dem König abwenden, bis seine wiederholten Erinnerungen sie zur Gewaltthätigkeit reizen. Dies ist also ein Beispiel, deren wir wenige haben. Unsere Bearbeitung des Gleichnisses ist offenbar die ursprüngliche, Christus hat es aber hernach vielleicht mit anderen zu einem größeren beziehungsreicheren ganzen verarbeitet. 199

Da aber diese Reden offenbar auf dem Gastmahl selbst gesprochen worden, und uns hier die Auskunft, deren wir uns oben einmal bedienten, nicht offen steht: so reicht auch unsere Erzählung offenbar nur bis V. 24. Denn das *Συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί* könnte nicht im Zusammenhang mit dem vorigen geschrieben sein, ohne daß das Ende des Mahles und die weitere Reise wenn auch nur durch eine kurze Formel wie *ἐξελθόντος δὲ αὐτοῦ ἐντεῦθεν* oder dergleichen angedeutet worden wäre; und dieß würde gelten, selbst wenn wir auf einen frühern gemeinschaftlichen Anfang dieser Erzählungen, der alles als auf der Reise geschehen darstellte, zurükkgehen könnten. Also beginnt hier eine neue ursprüngliche Erzählung, deren ersten Anfang aber, auf welchen sich das *συνεπορεύοντο* bezieht — und auch dem *στραφείς* scheint eine solche Beziehung zu fehlen, — der Sammler uns wahrscheinlich auch weggeschnitten hat. Das erste V. 26. 27 kommt zwar auch bei Matth. X, 37 in der An-

weisung an die Zwölf vor. Allein so früh und ehe er noch von
seinen eigenen Leiden geredet hatte, war wol Christus nicht ver-
anlaßt seinen Jüngern zu sagen, sie müßten beständig auf die
Todesstrafe gefaßt sein, und indem sie ihn in Beharrlichkeit und
Treue nachahmten sie sogar selbst herbeiführen helfen; sie hätten
das damals weder verstanden noch ertragen. Hier ist der Spruch,
indem er hohe Forderungen aufstellt, abrathend an die leichtsin-
200 nigere Menge gerichtet, und so hängen die folgenden Gleichnisse
damit aufs innigste zusammen. Das zweite unter diesen ist auch
nicht bedeutungslos hinzugefügt, indem es den Beruf der Jün-
gerschaft nicht nur wie das vorige als ein gewagtes Unterneh-
men, sondern bestimmter, nämlich als Streit aufstellt, und auf
die nur durch geistige Kräfte zu überwindende physische Ueber-
macht der Gegner aufmerksam macht. Der Schluß V. 34. 35
wird von vielen als nicht hieher gehörig angesehen, weil dasselbe
sich auch Matth. V, 13 findet. Mit Unrecht, wie ich glaube,
denn die Worte passen sehr gut hieher. Wer damals schon Jesu
Jünger wurde, der sollte die ganze Masse bearbeiten und erheben
helfen; fehlte ihm dazu die eben näher bestimmte eigenthümliche
Kraft, so mußte er ganz unbrauchbar sein für das ganze und
auch selbst in Verwirrung verloren gehen, und dies ist in dem
Bilde vom Salz sehr zweckmäßig ausgedrükkt und auch sehr ge-
nau, wenn man es näher betrachtet. Auch ist sehr wenig wahr-
scheinlich, wenn diese einzelne ῥῆσις von anderwärts her mit
beigeschrieben worden, daß die Schlußformel ὁ ἔχων ὦτα κ. τ. λ.
sich auch sollte dazu gefunden haben. Daß aber dieser Formel
Christus sich sehr oft kann bedient haben, bedarf wol keiner
Erörterung.

Ob das folgende von XV, 1 noch zu derselben Erzählung
gehört, können wir freilich, wenn dieser der Anfang fehlt, nicht
mit Sicherheit entscheiden. Wahrscheinlicher ist wohl, daß hier
eine neue Erzählung angeht, von der unser Sammler entweder
201 gewußt hat, ihr Inhalt sei eine Reisebegebenheit, oder er hat die
Formel am Eingang, die dies aussagte, unterdrükkt, oder er hat

sie ganz willkührlich seiner Sammlung, die doch auf einen Reisebericht angelegt war, einverleibt. Dieses aber ist schwer zu denken, und das zweite bleibt das wahrscheinlichste, da eine einzelne Erzählung weit weniger mit Ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες anfangen kann, als etwa, wie wir das schon öfter gehabt haben, mit καὶ ἐγένετο ὅτε oder ähnlichem. Soviel ist aber gewiß, daß das abgebrochene εἶπε δέ XV, 11 und das ähnliche Ἔλεγε δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς XVI, 1 keine neuen Anfänge sind. Denn nicht nur sind alle diese Gleichnisse nur recht verständlich, wenn man sie auf das Murren der Pharisäer über Jesu Verhältniß zu den Zöllnern bezieht, sondern auch die Worte Ἤκουον δὲ ταῦτα πάντα καὶ οἱ φαρισαῖοι beziehen sich offenbar auf XV, 2 zurükk, so daß wir von XV, 1 ein ursprüngliches ganze bis wenigstens XVI, 31 rechnen können. Von den beiden kürzeren Gleichnissen, durch welche Christus sich zunächst gegen die Pharisäer rechtfertigt, finden wir das erste auch bei Matth. XVIII, 12-14, aber dort anders gewendet und in einer ganz andern Beziehung, so daß sehr füglich beide Stellen von einander ganz unabhängig sein können. Das zweite dieser Gleichnisse ist freilich ganz von derselben Bedeutung und nur eine Instanz mehr; allein die wiewol abgekürzte Wiederholung derselben Schlußformel, wodurch ohnstreitig die ganze Rede nicht wenig verstärkt wird, leistet wohl Gewähr genug dafür, daß auch dies Gleichniß nicht etwa der Aehnlichkeit wegen von anderwärts her an- 202
gefügt worden, sondern daß es so mit dem ersten zugleich von Christo ist gesprochen worden. Das dritte Gleichniß ist nun in so fern eine Steigerung zu den andern beiden, als in den vorigen Christus den Pharisäern die äußere Gerechtigkeit, auf die sie Anspruch machten, zugab, und von ihnen weiter nichts sagte; hier aber zeigt er, wie mit dieser Gerechtigkeit die liebloseste Härte verbunden sein könne, und stellt dies in einem ganz ähnlichen Fall dar, dessen Anwendung auf sich ihnen unter den gegebenen Umständen gar nicht entgehen konnte. So wird ihnen auch nicht entgangen sein, daß die übertriebenen und unbegründeten Vor-

würfe, die der ältere Bruder gegen den jüngern vorbringt, sich auf ihre übertriebene Geringschäzung der Zöllner bezogen. Denn das ἀσώτως ζῆν, was die Erzählung selbst von dem jüngern aussagt, braucht gar nicht etwas so niedriges und verworfenes zu sein als das καταφαγεῖν τὸν βίον μετὰ πορνῶν, dessen der Bruder ihn beschuldigt. — Und so führt schon die Sache selbst dahin, in dem vierten Gleichniß eine Vertheidigung der Zöllner selbst zu suchen, und als eine solche kann es auch am natürlichsten das ἐκμυκτηρίζειν bei den Pharisäern hervorgelokkt haben. Aber freilich wird die rechte Ansicht sehr verschoben, wenn man den Haushalter, der doch für sich selbst nichts veruntreuet hatte, auch dessen nicht war beschuldigt worden, durchaus den οἰκονόμος τῆς ἀδικίας nennen und sich nicht entschließen will den οἰκονόμος ohne Beiwort zu lassen, und dies ἀδικίας V. 8 auf
203 ἐπήνεσεν zu beziehen, und wenn man den Herrn, der doch so willkührlich mit seinem Diener umgeht, und ihn ohne Untersuchung auf eine heimliche Angabe hin entläßt, und auch selbst keinen höhern Maaßstab zeigt, nach dem er menschliche Handlungen beurtheilt, als die Klugheit, wenn man diesen immer als einen untadeligen Mann ansieht. Dann läßt sich freilich nicht zeigen, wie und wem Christus eine solche Handlungsweise empfehlen kann; und man kann der Anwendung V. 9 immer nur eine solche Auslegung geben, daß die Hauptumstände der Parabel als bloßer Schmukk erscheinen, und sie gar nicht so eng als die vorigen sich an die Lehre anschließt, die Christus geben will; und dies wäre grade unmittelbar nach jenen Gleichnissen ein zu starker methodologischer Antiklimax, als daß ich es leicht annehmen könnte. Wenn man aber jene fast allgemein übersehenen Umstände mehr in Rechnung zieht, und also den Haushalter einigermaßen rechtfertigt, der vielleicht seinem Herrn viel Vortheil verschafft hat, und nun auf eine weit edlere Art, als wenn er unmittelbar etwas unterschlüge, mit einem Theil von dem, worüber der Herr doch keine strenge Rechenschaft fordern konnte, sich Freunde machen will unter denen, die ihm näher stehn, und die

der Herr vielleicht eben ſo willkührlich und hart behandeln könnte: so läßt ſich dann auch in dieſer Parabel eine genaue Beziehung nachweiſen. Der Herr ſtellt die Römer vor, der Haushalter die Zöllner, die Schuldner das jüdiſche Volk; und Chriſtus will ſagen, wenn die Zöllner in ihrem Beruf und mit dem was ſie in demſelben, immer alſo durch ein aufgedrungenes und unrechtmäßiges Verhältniß, und mit Recht μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας genannt, erwerben, ſich milde erleichternd und wohlthätig gegen ihr Volk beweiſen: ſo werden die Römer, die Feinde des Volkes, ſelbſt ſie in ihrem Herzen loben; und ſo habt auch ihr alle Urſach ihnen im voraus ſchon für die Zeit, wo dies Verhältniß aufhört, ὅταν ἐκλίπῃ ὁ μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας, und wo der allgemeinen Erwartung gemäß mit dem Ende der Römerherrſchaft die βασιλεία τοῦ θεοῦ beginnt, das Bürgerrecht in derſelben zuzugeſtehen und ſie alſo in die αἰωνίους σκηνὰς aufzunehmen. So rechtfertigt Chriſtus diejenigen Zöllner, welche ſeine Jünger waren, und welche handelten wie Zakchaios, ſezt aber auch hinzu, daß ſolche Anſprüche freilich diejenigen nicht zu machen hätten, die ſich mit dem irdiſchen Gut und in dem fremden Dienſt nicht zuverläſſig und treu gegen ihr Volk bewieſen. Denn ſo iſt wol allein das πιστοὶ ἐγένεσθε zu verſtehn, da von der Treue gegen den Herrn in der Parabel nicht die Rede ſein kann. Und ſo ſteht denn auch V. 13 ſehr natürlich hier, und giebt in dieſem Zuſammenhang einen viel beſtimmteren Sinn als Matth. VI, 24, wo man ſchwer einſieht, warum der μαμμωνᾶς gerade als κύριος bezeichnet wird; ſo daß ich bei der großen buchſtäblichen Uebereinſtimmung beider Stellen eher glauben möchte, der Vers ſei als eine eigne Gnome auch einzeln behalten und aufgezeichnet worden, und auf dieſem Wege an jenen Ort im Matthäus gekommen, wo mehrere dunkle und bildliche Stellen ähnlichen Inhalts ſich an einander gereiht finden. — Eben deshalb iſt mir aber auch höchſt unwahrſcheinlich, daß der größte Theil von dem was Chriſtus auf das Spotten der Phariſäer antwortet nicht hieher gehören ſoll. Wie ſollte denn derſelbe Referent,

der uns bisher alles auf das treueste überliefert hat, sich auf einmal so verläugnen? Denn V. 15 allein kann die Antwort Christi nicht gewesen sein. Und wenn gleich an die lezten Worte dieses Verses die Parabel sich leidlich anschließt, so hangen diese Worte selbst mit dem vorigen ohne weitere Erläuterung nicht gar gut zusammen. Wenn man also auch zugeben wollte, V. 16—18 sei von einer fremden Hand eingeschoben worden: so müßte auch so dem Referenten hier irgend etwas wesentliches entgangen sein. Aber wie sollte nur, wenn man es genauer betrachtet, eine spätere Hand dazu gekommen sein diesen Einschub hier zu machen? Denn es ist immer unkritisch dergleichen anzunehmen, wenn man nicht eine Veranlassung mit einiger Wahrscheinlichkeit nachweisen kann; liegt aber wol in V. 15 die geringste Ursach, um V. 16 aus Matth. XI, 12. 13 herbeizurufen? und in diesem Vers um den V. 17 aus Matth. V, 18 anzusezen, noch dazu ohne das unmittelbar vorhergehende mitzunehmen, das eher eine Verbindung würde hergestellt haben? Und was für ein Grund war denn vorhanden um aus den vielen Beispielen pharisäischer Gesezverdrehung und Beschränkung, die in der Bergrede
206 angeführt werden, grade das V. 18 beigebrachte, wo die nachtheilige Verdrehung weit minder in die Augen fällt, aus Matth. V, 31 anzuführen? Ehe man sich auf eine so unfeine und das kritische Gefühl verlezende Weise der Mühe der Erklärung überhebt, lohnt es ja wol zu versuchen, ob man nicht in der schwierigen und auf jeden Fall nicht ohne Absicht versteckten Rede einen Faden findet, der glüklich hindurch führt. Wenn man nun bedenkt, daß Christus nicht leicht zu dem allgemeinen Saz V. 17 grade dieses Beispiel in V. 18 anführen konnte, wenn er nicht einen bestimmten einzelnen Fall im Auge hatte, und wie genau eben dieses auf die Geschichte des Herodes Antipas zutrifft; wenn man sich nicht bergen kann, daß etwas verdekktes in dieser Rede ist, weshalb auch der Referent selbst sie vielleicht treuer berichtet als genau verstanden hat, und daß dies am leichtesten zu erklären ist, wenn sie Anspielungen auf diese bestimmte Thatsache en-

hätte, ohnerachtet nicht gerade deshalb, weil Jesus über diesen Gegenstand nur verdekkt und mit halben Worten redet, diese Gespräche brauchen in Galiläa oder Peräa gehalten zu sein; wenn man ferner das ἐν ἀνθρώποις ὑψηλόν V. 15, was von den Phariſäern viel zu hoch klingt, lieber auf die Menſchen, vor denen ſie gern Recht behalten mögen, bezieht, und ſchon hiebei auch an den Herodes denkt: ſo wird es leicht den Zuſammenhang der Rede in ſich ſelbſt und mit dem vorigen zu finden. Chriſtus ſagt nemlich den Phariſäern, welche ſpotteten daß er die den Römern dienenden Zöllner rechtfertigen wollte, ſie ſelbſt dienten dem Herodes, deſſen Herrſchaft der βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht 207
weniger fremd und entgegen ſei als die der Römer, und zwar indem ſie geſezwidrige Handlungen beſchönigten. Früher ſei die ſtrenge Herrſchaft des Geſezes und der Propheten allgemein anerkannt geweſen — denn ein ähnliches Zeitwort wie ἐκυρίευσε, ἴσχυσε muß man als Gegenſaz zu εὐαγγελίζεται in dem vorigen Saz ergänzen —; ſeitdem aber die Verkündigung des Gottesreichs laut geworden, und die Hoffnung auf eine neue und beſſere Ordnung der Dinge allgemein, glaubten ſie auch auf Koſten der Autorität des Geſezes alles — wozu denn nach der Anſicht vieler auch die Macht des Hauſes Herodes gehörte — halten und ſtüzen zu müſſen, was dieſe Veränderung, ſo wie ſie ſich dieſelbe dachten, erleichtern könnte; jeder erſte beſte handle nun gewaltthätig, das heißt geſezwidrig in Beziehung auf das Gottesreich — oder wird nicht ſo das βιάζεται εἰς αὐτήν am beſten erklärt? — aber auf dieſem Wege werde es nicht befördert, ſondern nur das gerechtfertigt, was vor Gott ein Gräuel ſei. Wenn man nun hiermit vergleicht, wie übel eigentlich was wir V. 17 leſen bei Matth. V, 18 zwiſchen 17 und 19 eingeſchoben iſt, ſo daß die ganze dort dargelegte Anſicht dadurch ſchwankend und zweideutig wird, und hingegen alles ſehr genau ſich zuſammenſchikkt und ſehr verſtändlich iſt, wenn man bei Matth. V. 17 und 19 unmittelbar mit einander verbindet; und wie wenig was wir V. 16 leſen bei Matth. XI, 12 und 13 umgeſtellt und an-

ders gewendet einen bestimmten Sinn geben will: so muß man wol ganz die Meinung aufgeben, daß aus der Bergrede und aus der Rede über den Johannes diese Stellen hieher übergetragen wären; sondern wenn Christus nicht ähnliches bei zwei verschiedenen Veranlassungen gesagt haben soll, muß man wol eher das umgekehrte annehmen. Da nun die hier versuchte Auslegung von 16–18 einen befriedigenden Zusammenhang im allgemeinen nachweiset: so beruhige ich mich über die einzelnen Schwierigkeiten die auch sie noch übrig läßt eben damit, daß Christus nur andeuten wollte was den unmittelbaren Hörern auch aufs halbe Wort verständlicher sein mußte als uns, und überzeuge mich nur desto lebhafter von der Zuverlässigkeit und treuen Selbstverläugnung unsers Berichterstatters. — Und in Verbindung mit diesen Reden scheint auch die nächste Abzweckung der folgenden Geschichte zu stehn, die man unmöglich von dem bisherigen trennen kann, da sie weder besonders eingeleitet ist noch einen die Anwendung näher bestimmenden oder weiter ausführenden Epilog hat. Auch will es nicht recht gelingen ihr eine allgemeine Deutung, wodurch sie mehr frei für sich zu stehen käme, befriedigend anzupassen. Denn sowol als Erläuterung der Lehre von der göttlichen Strafgerechtigkeit unterliegt sie großen Schwierigkeiten; als auch, wenn man sie als Ablehnung geforderter Zeichen und Wunder ansehn wollte, würde doch die rechte Haltung gar sehr fehlen. Wenn man aber gelten läßt, daß die ganze Darstellung auf einen fürstlichen Mann hinweiset, und den reichen als den Repräsentanten des herodischen Hauses ansieht, dann aber wie natürlich den lezten Ausspruch des Abraham als die eigentliche Spize des ganzen betrachtet: so liegt die Anwendung sehr nahe. Auch Abraham würde solche Menschen, die ohnedies in Gefahr sind in der irdischen Herrlichkeit sich um das Gottesreich wenig zu bekümmern, auf nichts anderes hinzuweisen wissen als auf Mosen und die Propheten. Wenn ihr ihnen also durch leichtsinnige Deutungen die Ehrfurcht vor diesen selbst benehmt: so seid ihr Schuld, daß sie immer tiefer in eine gänzliche Unfähigkeit versinken, und die göttliche Milde

ſelbſt kann nichts herbeiführen, was dem Erfolg einer gefährlichen Handlungsweiſe das Gegengewicht halten könnte. Manches in der Parabel hat unſtreitig die Tendenz dieſe ſehr ſpezielle Beziehung mehr herauszuheben; anderes bleibt immer, und es iſt deſſen mehr als anderwärts, ohne beſtimmte Anwendung, und kann nur dem Bilde ſelbſt als Vervollſtändigung und Schmuck angehören. Und daß Chriſtus ſo durch einen Reichthum ſinnlicher Schilderungen die Aufmerkſamkeit von dem Streitpunkt einigermaßen ablenken wollte, und die Einbildungskraft zur Ruhe bringen, damit der Streit ſich nicht aufs neue entzünde und wie ſonſt ſchon von Seiten ſeiner Gegner in unerwünſchte Heftigkeit ausarte, dies iſt wol ſehr begreiflich; und ſehr natürlich erkenne ich eben darin auch die Urſache, warum hier das parabeliſche ſo ungewöhnlich vorherrſcht, und direkte allgemeine Behauptungen, die am leichteſten den Streit entzünden konnten, nur ſo ſparſam dazwiſchen geſtreut ſind. Im ruhigen Belehren ſeiner Jünger und des herannahenden Volkes wird Chriſtus ſchwerlich eben ſo Gleichniß auf Gleichniß gehäuft haben. Wollte aber jemand einwenden, bei dieſer ganzen Anſicht der Sache komme heraus, daß Chriſtus ſich mehr des Geſetzes annehme als die nachherige Handlungsweiſe ſeiner Jünger uns vermuthen läßt: ſo möchte ich zuerſt ſagen, daß grade wo Chriſtus als Vertheidiger der Zöllner auftritt ein ſtärkerer hierauf gelegter Accent ganz an ſeiner Stelle war; dann aber auch, daß Chriſtus gewiß das Geſetz in ſeiner ganzen Strenge, wie ja überhaupt ſeine ganze Behandlungsweiſe deſſelben in antipharisäiſchen Reden und auch andere hiemit nicht zuſammenhängende Ausſprüche bezeugen, zum Grunde hat legen wollen bei der erſten Stiftung ſeiner Kirche, ſofern eine bedeutende Maſſe des jüdiſchen Volkes den erſten Stamm derſelben ausmachen würde; und gerade auch in dieſem Sinne haben hernach die paläſtiniſchen Chriſten gehandelt. — Die unmittelbar folgenden Reden XVII, 1 - 10 werden ziemlich allgemein dafür angeſehn nicht mehr in dieſen Zuſammenhang zu gehören, ſondern zu andern Zeiten geſprochen worden zu ſein,

und es wird dabei auf parallele Stellen aus Matthäus verwiesen. Allein ganz unbedingt kann ich dieser Meinung nicht beitreten. Auf der einen Seite ist die Formel εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς den Formeln XV, 11 und XVI, 1 zu ähnlich, als daß man schon in Voraus ein Recht haben sollte sie anders an
211 zusehn; sondern dieses erwirbt sich erst, wenn man nachweiset, das XVII, 1-4 gesagte sei wirklich anders woher und passe gar nicht in den Zusammenhang. Anderntheils sehe ich nicht ein, warum nicht, wenn das ganze XVII, 1 - 10 aus solchen angeflikkten Stükken besteht, von der Veranlassung der ersten Sprüche V. 1 - 4 wenigstens eben so viel gesagt worden als von der der letzten V. 5 - 10. Nun ist es aber auch gar nicht schwierig eine Verbindung dieser ersten Sprüche mit dem bisherigen zu finden. Das Murren der Pharisäer über Christi Verhältniß mit Zöllnern und Sündern war doch offenbar um die Menschen von ihm abwendig zu machen, besonders τοὺς μικροὺς τούτους, was von den νηπίοις, den einfältigen im Volk, die gewohnt waren der Autorität der Schriftgelehrten zu folgen, in diesem Zusammenhang zu verstehn ist. Und so ist auch das ἁμαρτάνειν τὸν ἀδελφὸν εἰς σέ V. 3 dem gemäß vorzüglich von übereilten unrichtigen Auslegungen und Beurtheilungen, die auch wol freundlich und gleich gesinnte machen könnten, gemeint. Beides setzt Jesus, um nicht mißverstanden zu werden, entgegen. Hütet euch vor den Feinden, die durch boshaftes ungerechtes Tadeln die Menschen von euch abwendig machen, und also die Verbreitung des Gottesreiches auf alle Weise zu hindern suchen. Wenn aber Brüdern begegnet auf eine äußerlich ähnliche Weise sich gegen euch zu vergehen, die weiset auf andre Art immer wieder in Liebe zurecht. Zwar Matth. XVIII, 6. 7 stimmt bis auf die umgekehrte Ordnung mit unsern V. 1 und 2
212 fast wörtlich überein, so daß man kaum glauben kann, so ähnliches sei von demselben zu denselben zu zwei verschiedenen Malen gesprochen. Allein wiewol sich bei Matthäus an diese Stelle noch mehreres die σκάνδαλα betreffendes anschließt, will sich

doch das ganze nicht recht zu der Frage schikken, wer der größte im Himmelreich ist, und erst V. 10 schließt sich wieder näher an V. 5. So daß man eher glauben möchte, der Ausdrukk ἕνα τῶν μικρῶν τούτων, den einer fälschlich von Kindern verstand, habe die Veranlassung gegeben, dort wo Christus ein Kind vorgestellt hatte diese Warnung anzubringen, und so habe unsere Stelle die übrigen ähnlichen Inhalts nach sich gezogen. Die Aehnlichkeit hingegen zwischen unserm V. 3. 4 und Matth. XVIII, 15 und 21. 22 ist nicht so groß, daß nicht beides könnte ganz unabhängig von einander gedacht werden. Auch als Auszug aus jener Rede wäre unsere Stelle theils zu dürftig, theils zu künstlich zusammengezogen. Was aber unsern zweiten Spruch V. 5-10 betrifft: so hängt er wol in sich genau zusammen, und ich bin keinesweges der Meinung V. 7-10 von 5 und 6 zu trennen. Vielmehr nachdem Christus den Jüngern gesagt, das rechte Vertrauen auf die ihnen mitgetheilten Kräfte und auf die Göttlichkeit der ihnen anvertrauten Sache werde sie in Stand sezen, jedesmal im Augenblikk das nothwendige, wie außerordentlich es auch sei, zu unternehmen und auszurichten; denn mehr darf man wol in die wie es scheint solenn hyperbolische Redensart nicht füglich hineinlegen: so war es sehr natürlich, daß er ihnen zugleich einschärfte, deshalb ja keine äußerlichen Aufmunterungen und Vorzüge als Belohnung zu erwarten. Ob Christus auch bei Gelegenheit der Heilung jenes epileptischen, der auf ihn wartete, als er von der Verklärung auf dem Berge zurükkam, als Antwort auf eine ganz andre Frage der Jünger etwas so ähnliches gesagt, wie Matth. XVII, 20 steht, will ich gern dahin gestellt sein lassen, und beziehe mich nur auf das oben darüber gesagte; aber unsere Stelle ist gewiß nicht von dorther, denn sie läßt sich an jene Veranlassung gar nicht anknüpfen. Eben so wenig aber möchte ich behaupten, daß diese Sprüche noch mit unserm bisherigen in Verbindung stehn. Zuviel Zwischenreden müßten ausgefallen sein, und mehr als wir nach der bisher bewährten Weise unseres Referenten erwarten

dürfen, wenn wir von der bisherigen Gedankenreihe und Richtung auf die Bitte προσθες ἡμῖν πίστιν kommen sollten. Auch ist der Ausdrukk καὶ εἶπον οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ verdächtig; denn diese Benennungen sind den ursprünglichen Berichten, die wir in unserm Evangelium bis jezt angetroffen haben, fast durchaus fremd, und bringen also sehr natürlich auf den Gedanken, daß dieses am Ende einer einzelnen Erzählung von einer spätern Hand hinzugefügt sei aus einer andern Quelle.

Wie es zugegangen sein mag, daß die folgende Erzählung XVII, 11 - 19 gegen das bisher bemerkte Verfahren unsers Sammlers ihren ursprünglichen Anfang behalten, ist schon oben angeführt. Viel früher konnte er ihr in der Voraussezung, sie gehöre
214 in diese nämliche Reise, ihren Plaz nicht anweisen; denn noch XIII, 31 flgd. war Jesus in Galiläa und gedachte noch ein Paar Tage auf diesem Gebiet zu bleiben. Ob die Voraussezung selbst aber richtig gewesen, dürfen wir uns wol nicht anmaßen zu entscheiden, und sollten ja eher glauben, daß unser Sammler, oder vielleicht auch der Ordner unseres ganzen als er auch diese Sammlung prüfte, sich dessen vergewissert habe. Unwahrscheinlich indeß können wir sie nicht finden, indem das Reisen zwischen Samaria und Galiläa hindurch, das heißt längs der Grenze beider Landschaften hin — denn nur so kann ich διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας, wie schon oben bemerkt, verstehen — sich am besten in eine so wenig eilige zu beiden Seiten des Weges sich ausbreitende Reise schikkt, wie diese, wo Jesus die Siebzig vorausschikkt und ihnen gemächlich und wol auch ihre Spur zu beiden Seiten verfolgend nachreiset. Es ist aber etwas eigenes an dieser Erzählung, daß sie uns genau betrachtet in einiger Ungewißheit läßt, ob die Aussäzigen sich bald nach ihrer Entfernung von Jesu geheilt fanden, und also der umkehrende Jesum noch fast an demselben Orte wiederfand, oder ob sie dem Befehl Jesu folgend zu den Priestern gingen, und auch der Samariter erst nach dieser gesezlichen Erklärung Jesu nachging, um sich ihm dankbar darzustellen. Das leztere ist, da ein Aussäziger

in den wenigsten Fällen im Stande war selbst zu beurtheilen ob er rein sei, das natürlichste; auch klingt Jesu Frage V. 17 wol etwas hiernach; aber man muß befremdet davon sein, daß dieser Umstand nicht in der Erzählung deutlicher sollte heraus- 215
getreten sein. Und dies führt auf den Gedanken, daß die Geschichte, die sich auch hiezu sehr eignet, mehr ihres lehrreichen Inhaltes wegen also in anderer Hinsicht etwas nachlässig sei erzählt worden. Eben darum nun glaube ich auch nicht, daß die Erzählung sich weiter als auf diese einzelne Geschichte erstrekkt. Die Rede Christi V. 17. und 18 ist die Spize derselben, und sie bedarf daher keiner eigentlichen Schlußformel, doch ließe sich V. 19 so ansehn. Denn diese Formel kehrt zu oft wieder, als daß man sie immer Christo selbst zuschreiben könnte, und zu natürlich war es für die Erzähler wunderbarer Heilungen ihren Bericht damit zu schließen.

Eine neue Erzählung ebenso anfangslos als die meisten bisherigen, und wol auch aus demselben Grunde, hebt also höchst wahrscheinlich an bei XVII, 20. Ob unsre Sammler einen Ueberlieferungsgrund gehabt ihr diesen Plaz anzuweisen, können wir nicht entscheiden; es fehlt hier so ganz an einer sinnlich auffallenden Begebenheit, daß es ein rechtes Glükk gewesen, wenn jemand noch dem forschenden hat angeben können, wann und wo diese Gespräche sich zugetragen. Aber am meisten mit Fug und Recht konnte diese sonst ziemlich zudringliche Frage von einem fremden an Jesum gerichtet werden auf eben der Reise, wo er die Siebzig vorangeschikkt hatte um nochmals das Reich Gottes zu verkündigen. Auch in diesem Bericht spricht übrigens manches dafür, daß er von einem unmittelbaren Jünger höchst treu aufgefaßt ist, wenn auch nicht vollständig. Die Antwort 216
Christi an den Pharisäer ist zu sehr in sich gerundet um ein willkührlicher Auszug zu sein; sie ist vielmehr schwerlich viel ausführlicher gewesen, als wir sie hier lesen. Und wie bedeutend ist diese Kürze und die ganze Richtung der Antwort im Vergleich mit der folgenden an die Jünger gerichteten Rede.

Gegen den Phariſäer läßt ſich Chriſtus ſo nicht auf Abſtufungen, auf verſchiedene Momente im Kommen des Reiches Gottes ein, ſondern ſagt ihm nur, So wie du darauf zu lauern ſcheinſt, daß es nämlich mit äußerlich auffallenden Begebenheiten eintreten ſoll, wird es dir nie kommen; du brauchſt gar nicht in die Weite zu ſehn, denn es bildet ſich in demſelben Kreiſe, in dem du auch lebſt, in dem der Lehre und Mittheilung, und iſt wirklich ſchon da. · Den Jüngern aber ſagt er, es ſtehe allerdings noch eine Offenbarung des Menſchenſohnes bevor, welcher aber ſo ſchwere Zeiten vorangehn würden, daß ſie ſehnlich wünſchen würden den Anfang jener Erſcheinung nur erſt eintreten zu ſehn. Auf das Auslegen des einzelnen mich hier einzulaſſen, liegt ganz außer den Grenzen meines Vorſazes; aber ich denke, auch ohne dies wird jeder fühlen, daß wir über dieſen Reden die Frage des Phariſäers und die Antwort Chriſti an ihn gewiß würden verloren haben, wenn wir nur einen Bericht aus der zweiten und dritten Hand hier hätten. Nur wenn aus dieſen Punkten unſerm Berichterſtatter ein günſtiges Vorurtheil entſtehen ſoll,
217 darf das ungünſtige nicht auf ihm ruhen bleiben, daß er manches hieher nicht gehörige aus andern Reden Chriſti eingemiſcht habe. Es fragt ſich alſo zuerſt, wie die Uebereinſtimmung mancher Stellen mit Stellen aus der großen Rede bei Matth. XXIV zu erklären iſt. Wenn wir nicht V. 22–37 ganz aus dem Zuſammenhang mit V. 21 u. 22 losreißen wollen, was doch ſehr willkührlich und gewaltſam wäre: ſo können wir nicht beide Reden nur für verſchiedene Redactionen von einer und derſelben halten. Denn wenn wir uns auch wollten gefallen laſſen von der unſrigen anzunehmen, ſie ſei nicht auf der Reiſe, ſondern in Jeruſalem gehalten, wohin Matthäus die ſeinige offenbar ſezt: ſo giebt auch Matthäus eine ganz andere Veranlaſſung an, und hält dem gemäß auch im weſentlichen einen ganz anderen Gang. Dennoch ſind einzelne Stellen ſo ähnlich, daß man nicht leicht glauben kann, ſie ſeien zweimal eben ſo geſprochen, ſondern Chriſtus würde ſich, zu denſelben Menſchen redend, entweder beim

zweiten Mal auf das erste bezogen, oder andere einzelne Züge, die ihm eben sowohl zu Gebote stehen mußten, an die Stelle gesetzt haben. Meiner Meinung nach findet nun auch hier wieder dasselbe statt, was wir schon öfter gefunden haben. Denn man betrachte nur, wie bei Matth. XXIV, V. 42 sich unmittelbar vortrefflich an V. 36 anschließt, und wie wenig eigentlich zu diesen beiden Sätzen das Beispiel von den Tagen Noah, so wie es hier ausgeführt ist, paßt. Denn da Gott zur rechten Zeit dem Noah den Kasten zu bauen befahl, so war es ja eben so gut als ob er ihm Zeit und Stunde offenbart hätte, und so auch verkün- 218
digte Noah den übrigen weiter. Wenn nun eben diesen Beruf auch die Jünger hatten, so paßt dann in diesen Zusammenhang nicht mehr die Ermahnung an sie hinein, daß sie wachen sollten, weil sie die Stunde nicht wüßten. In unserer Rede dagegen steht das Beispiel im Zusammenhang mit der unmittelbar vorher erwähnten, damals beginnenden und von da an immer trotz aller Warnungen und Vorherverkündigungen fortgesetzten Verwerfung Christi, und paßt vortrefflich. Eben so auch weiter vorn bei Matth. XXIV, V. 27 gehört diese Darstellung von der Schnelligkeit und gleichsam Allgegenwärtigkeit seiner *παρουσία* gar nicht auf V. 26. Denn dort ist das *Ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ κ. τ. λ.* auf Pseudomessiasse sichtlich bezogen. Wenn man aber gewarnt wird zu diesen nicht hinauszugehn, so kann der Grund hiezu nicht der sein, daß des Menschen Sohn schnell und überall zugleich kommt, sondern, daß er gewiß noch gar nicht da ist, wenn noch viele sich für ihn ausgeben. Und wie ganz unpassend steht wieder hinter diesem Bilde das andere V. 28! Am deutlichsten aber erkennt man dies ungehörige V. 29, der durch diesen Einschub das Ansehn gewinnt, als ob das *σημεῖον τοῦ υἱοῦ* und er selbst darauf folgend nach jener *παρουσία*, die dem Bliz gleich wäre, kommen sollte, und als ob also hier offenbar zwar aber höchst verworren und so wenig geschieden, wie auch ein Prophet nicht sprechen würde, von einer zwiefachen *παρουσία* die Rede wäre, zwischen denen Christus eben nur die ganze neutestamentische

219 Geschichte verschwiegen hätte, ohne nur mit einem Wörtchen darauf hinzudeuten. Wogegen sich V. 29 sehr schön an V. 24 fügt, der nebst V. 23 selbst nur parenthetisch ist, weshalb auch am Schluß der Zusammenhang mit V. 22 und 21 wieder aufgenommen wird. Es scheint also fast, als ob V. 26 nur eine Wiederholung von V. 22 wäre, eben um V. 27 anzubringen, der bei uns an einem ähnlich klingenden aber ganz anders gemeinten Spruch hängt. Denn bei uns ist von keinen falschen Messiassen auch nur entfernt die Rede. So daß eigentlich nichts übrig bleibt aus unserer Rede, was in den Zusammenhang bei Matthäus wirklich paßt, als unser V. 31, bei ihm V. 17 und 18; allein mitten unter den viel stärkeren und bestimmteren Zügen V. 15. 16. 19. 20 sind diese kleineren auch von weniger Wirkung und werden fast erdrükkt, so daß man sie auch leicht missen könnte. Und wo weiter unten unser Evangelium unstreitig die in Matth. XXIV enthaltene Rede mittheilt, sezt es auch andere Züge an die Stelle, und gewiß wird da niemand eine Fuge oder eine künstliche Veränderung entdekken. Daß das Gleichniß XVIII, 1 – 8 noch in eben diesen Zusammenhang gehört, ist wol nicht zu bezweifeln. Zwischenreden, wahrscheinlich Gespräche, fehlen unstreitig, und man sieht, von dem bisher gesagten sehr stark ergriffen hat der Berichterstatter nur noch für das so leicht in den Sinn und in das Gedächtniß fallende parabolische volle Empfänglichkeit gehabt. Die Art aber, wie sich die Veranlassung zu dem
220 Gleichniß, welche er angiebt, an das vorige anschließt, liegt genug zu Tage. Wenn die Tage der Entscheidung einmal gekommen waren, so konnte keiner etwas anderes thun als auf das schnellste fliehen, wie Jesus V. 31 deutlich genug ausgesprochen hatte. Aber er hatte V. 22 harte Zeiten, allerdings dieselben Verfolgungen, von denen in der späteren Rede deutlicher gesprochen wird, geweissagt, und da mögen wol einige Jünger muthlos gefragt haben, wie sie es wol machen sollten um diese Zeit glüklich und vorwurfsfrei zu überstehen. Diese wies denn der Erlöser auf unverdrossene Berufsthätigkeit μὴ ἐκκακεῖν und an-

haltendes Gebet πάντοτε προσεύχεσθαι, und fügte um die Ermahnung zu erheitern die Parabel hinzu, von der man nur wiederum zu leicht den rechten Nerv verfehlt, wenn man übersieht, daß die Ungerechtigkeit des Richters nur in der Härte und Willkührlichkeit besteht, mit welcher er den Richterspruch hinaus schiebt. — Dem zweiten Gleichniß aber V. 9-14 haben viele nicht zugestehen wollen noch in diesem Zusammenhang gesprochen zu sein. Allein die Erzählungsweise ist so gleich, und es ist so leicht auch hier die Verbindung zu entdekken, daß ich diesen Zweifeln keinen Raum geben kann, die wol nur daher entstanden sind, weil man die Parabel fälschlich für antipharisäisch angesehen hat. Wenn einige Jünger sich zaghaft über jene schweren Zeiten, die der Zerstörung des feindseligen Judenthums vorangehn sollten, geäußert hatten, können nicht, sei es nun gleichzeitig oder nach der Belehrung Christi, andere sich zuversichtlich und übermüthig geäußert haben, daß wenn es nur darauf an- 221
käme, es ihnen gewiß nicht fehlen sollte? Kennen wir nicht an dem Petrus ähnliche Vorschnelligkeit? und wissen wir nicht von andern, daß sie sich werth hielten die ersten zu sein im Reiche Gottes? Gegen solche πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, weil sie sich für gerecht hielten, ist die Parabel gerichtet, um zu zeigen, daß derjenige, dem lebhafter im Bewußtsein ist was ihm fehlt als was er hat, bei Gott besser angeschrieben steht. Treffend ist die Lehre, und doch die Form schonend: aber erst auf einen solchen bestimmten und von dem unmittelbaren Inhalt etwas verschiedenen Fall bezogen, wird die Geschichte eine wahre Parabel, und verliert alles schielende und unbestimmte. Und so kann ich nicht umhin von XVII, 20 bis XVIII, 14 zusammenhängende Reden und so auch Eine Erzählung anzuerkennen, die aber mit dem vorhergehenden aus den oben angeführten Gründen wol gewiß nicht zusammengehangen hat, und von der ich auch keine Ursach habe zu glauben, daß ihr das folgende ursprünglich angehört habe.

Diejenigen freilich, welche bei IX, 51 eine besondere Schrift anfangen lassen, welche Lukas seinem übrigens von ihm selbst

verfaßten Evangelium einverleibt habe, scheinen mir ohne hinreichenden Grund diese Schrift hier zu schließen und das folgende wieder dem Lukas zuzuschreiben. Denn das dieses folgende sich auch bei Matthäus und Markus findet, ist doch kein Grund. Oder warum soll eine solche Schrift, da sie doch unmöglich als eigentliches Supplement zum Matthäus und Markus entstanden
222 sein kann, nicht auch etwas haben enthalten können, was sich im Matthäus ebenfalls findet? Und wenn man sie einmal eine Gnomologie nennen will, gehören dann die beiden Abschnitte XVIII, 15-17 und 18-30 nicht eben so gut in eine solche, als das meiste vorhergehende? Auch kann man sich schwerlich eine Schrift von diesem Umfange, die schon etwas für sich bestehendes sein wollte, ohne einen förmlichen Schluß denken, zumal sie doch einen solchen Anfang hat. Eben so wenig zeigt sich die mindeste Spur von dem Wiedereintreten des Schriftstellers, die doch schwerlich so ganz verwischt sein könnte. Nicht nur die Schreibart ist in den nächsten Stükken völlig dieselbe, sondern auch die Anknüpfungsweise unterscheidet sich durchaus nicht von dem unmittelbaren Anfügen ohne Beziehung oder Zeit und Ortsbestimmung, wie wir es hier fast überall gehabt haben. Deshalb also könnte sehr gut dies noch an dem vorigen hängen. Was mich aber für die entgegengesezte Meinung bestimmt, ist folgendes. Hat die vorige Erzählung XVII, 20 ohne Zeit- und Ortbestimmung angefangen, so hat sie sich auch höchst wahrscheinlich nicht weiter erstrekken wollen als auf in sich zusammenhängende Reden, welche hier geschlossen sind. Hat sie mit solcher Bestimmung angefangen, und ist uns diese nur aus Schuld des Sammlers verloren gegangen: so würde sie auch im Verlauf, wenn sich Ort und Zeit geändert, dies wenn auch mit wenigem bemerkt haben; und daß aus der Mitte heraus der Sammler eine solche Bestimmung sollte weggeschnitten haben, das ist wol höchst unwahrscheinlich
223 und durch nichts zu belegen. Nun aber ist schwerlich das folgende mit dem vorigen in einem so unmittelbaren Zusammenhang, daß eine solche Bemerkung nicht natürlich gewesen wäre.

Nämlich dieſe Darſtellung der Kinder auf einmal in Maſſe und Gedränge, denn ſonſt würden die Jünger nicht hindernd dazwiſchen getreten ſein, kann man ſich faſt nur denken, wenn Chriſtus im Begriff war von einem Ort abzureiſen, wo er einige Zeit verweilt hatte, weil doch eine gewiſſe Vertraulichkeit dazu gehörte, wenn die Leute auf dieſen Gedanken kommen ſollten; und wo man nicht hoffte ihn wieder zu ſehn, und eben deshalb wünſchte den Kindern ein ſolches lebendiges und ſymboliſches Denkzeichen von ihm zu verſchaffen. Damit ſtimmen auch Matthäus und Markus überein, wenn der erſtere XIX, 15 ſagt καὶ ἐπιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας ἐπορεύθη ἐκεῖθεν, καὶ ἰδοὺ und ſo das folgende anknüpft, der leztere aber, die Darſtellung ſelbſt buchſtäblich wie Lukas erzählend, die folgende Begebenheit mit den Worten anknüpft καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν, die offenbar auch einen Aufbruch andeuten. Ein ſolcher Aufbruchsmoment iſt aber mit dem vorherigen ruhigen Geſprächführen Chriſti mit den Jüngern nicht daſſelbe, und würde alſo auch angedeutet worden ſein. Alſo iſt überwiegend wahrſcheinlich, daß unſere Erzählung eine neue iſt. Ob ſie einen Anfang gehabt hat, der dieſen Zuſtand des Aufbruchs bezeichnet, und den der Sammler auch wegſchnitt, weil er eine theilweiſe Wiederholung ſeines allgemeinen Anfanges enthielt, oder ob ſie auch ἀκέφαλος war, weil ſie ſich auf nichts weiter einlaſſen wollte, als was in 224
dieſem Moment des Aufbruchs vorfiel, das dürfen wir wol nicht entſcheiden. Ueber Ort und Zeit dieſer Begebenheit erheben ſich aber mancherlei Zweifel, deren Beſeitigung, wenn auch an ſich ganz gleichgültig iſt wo dieſes vorgefallen, für uns doch von Wichtigkeit iſt, um zu beſtimmen wo und wie die Berichte von der erſten und die von der zweiten Reiſe in unſerer Sammlung zuſammenſtoßen. Die nächſte Ortbeſtimmung bei Matthäus iſt III, 1 die wunderliche μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου; was Markus X, 1 durch διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου für διὰ τῆς περαίας verbeſſert. Nehmen wir dieſe Verbeſſerung an, ſo bleibt

doch zweifelhaft, ob wir die Scene nach Peräa oder in die ὅρια τῆς Ἰουδαίας zu verſezen haben. Denn die lezteren freilich werden allein als Ziel hingeſtellt; aber auf der andern Seite, wozu wurde berichtet daß Chriſtus durch Peräa gereiſet wäre, wenn nichts von dort her erzählt werden ſoll? Nehmen wir ſie nicht an, wie ich denn freilich nicht geneigt bin dem Markus hier viel einzuräumen, ſo müſſen wir uns wol zuerſt von der zwiefachen Willkührlichkeit und Abenteuerlichkeit reinigen, als ob man die Worte μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας als Ende eines Partikulargangen von denen καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας als dem Anfang eines andern trennen könne, und dann von der andern als ob ὅρια τῆς Ἰουδαίας einen Theil von Peräa bedeuten könne. Das leztere iſt gegen den ganz conſtanten Gebrauch
226 des Wortes ὅρια in unſeren Büchern, indem es überall nur den Genitiv des ganzen bei ſich führt, wovon die ὅρια ein Theil ſind, ſo daß ὅρια τῆς Ἰουδαίας nur ein Theil von Judäa ſein kann, nicht von Peräa, und es hilft nicht zu ſagen, der Zuſaz πέραν τοῦ Ἰορδάνου habe den Ausdrukk für jeden verſtändlich gemacht, indem jeder gewußt daß nichts von Judäa jenſeit des Jordans läge; denn die Bezeichnung bleibt widerſinnig, und konnte deshalb niemanden einfallen; andere Arten aber dieſe Gegend zu bezeichnen mußten ſich jedem genug darbieten. Das erſte wird auch wol niemand annehmen. Eher will ich mir gefallen laſſen, daß ein ſo negativer Ausdrukk wie μετῆρεν ἐκεῖθεν eine kleinere oder größere Erzählung ſchließt, wenn nur von der Abreiſe von einem einzelnen Ort die Rede iſt, nicht aber aus einem Lande, welches der gewöhnliche Aufenthalt Chriſti war. Und doch verſuche jeder ſein philologiſches Gefühl, ob er auch Matth. XIII, 53. 54 das μετῆρεν ἐκεῖθεν und das καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἐδίδασκεν ſo von einander zu reißen wagt. Wenn wir uns alſo dieſer Hülfe entſchlagen, was bleibt uns übrig, als daß wir ἦλθεν εἰς nicht überſezen, er kam in die ὅρια, ſondern er ging in die ὅρια, ſo daß es ſtatt ἐπορεύετο ſteht, wie um nur bei demſelben Matthäus ſtehn zu bleiben XV, 29 ἦλθε παρὰ τὴν θά-

ασσαν τῆς Γαλιλαίας, und daß wir dann πέραν τοῦ Ἰορδάνου als nähere Bestimmung dieses Gehens annehmen, das heißt auf die Verbesserung des Markus zurükkommen, mithin auch auf den oben geäußerten Zweifel. Dieser betrifft aber nicht nur den Ort, sondern auch die Zeit. Denn ist diese Kindersegnung nach Peräa zu setzen: so kann sie geschehen sein entweder auf der Reise zur Tempelweihe, wenn, was ohnedies wahrscheinlich ist, Jesus, nachdem er längst den Grenzen Samarias und Galiläas hingegangen, etwa bei Bethabara über den Jordan ging, um nicht, da er keinesweges schnell reisen wollte, sich der Ungastfreiheit der Samariter auszusezen; es kann aber auch geschehen sein, als er sich nach dem Tempelweihfest in Peräa aufhielt, und lezteres ist dann wahrscheinlicher, weil wol nur um diese Zeit Jesus mit den seinigen sich länger an Einem Orte Peräas aufgehalten; der Aufbruch wäre dann der zur Auferweckung des Lazarus. Soll aber die Kindersegnung nach Judäa gesezt werden: so kann sie ebenfalls geschehen sein, entweder auf dem Wege zur Tempelweihe, nachdem Jesus wahrscheinlich in der Nähe von Jericho über den Jordan zurükgegangen, oder als er sich nach der Auferweckung des Lazarus in Judäa nahe der Wüste aufhielt. Und auch für diesen Fall ist das leztere das wahrscheinlichere, theils aus demselben Grunde, theils auch weil doch wol das μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας bei Matthäus ausdrükken soll, daß Jesus seitdem seinen Wohnsiz nicht mehr in Galiläa gehabt, und also auch Judäa als Ziel hingestellt wird, weil er dort zulezt gewohnt. Halten wir uns also an das wahrscheinliche: so ist diese Begebenheit nicht mehr in die von Galiläa ausgehende Reise zu sezen; sondern entweder in die Zwischenzeit zwischen beiden Reisen, oder in den Anfang der lezten Reise. Welche aber von diesen beiden Annahmen den Vorzug verdiene, das kann wol nur der weitere Verlauf der Erzählungen bei beiden Evangelisten entscheiden. Erklärt sich dieser mehr für Judäa: so werden wir uns dann müssen gefallen lassen anzunehmen, daß die Erwähnung des Weges durch Peräa bei Matthäus eine bloße Notiz ist, auf

die ſich nichts weiter bezieht. Der weitere Verlauf aber iſt dieſer: Daß das Geſpräch mit dem phariſäiſchen Jüngling, und was dazu gehört, bei Lukas XVIII, 18-30, bei Matth. XIX, 16-XX, 16 oder wenigſtens bis XIX, 29, bei Markus X, 17-31, noch in denſelben Moment des Aufbruchs wie die Kinderſegnung fällt, ſcheint aus allen Umſtänden hervorzugehn. Wir brauchen uns nicht etwa an des Markus προσδραμὼν καὶ γονυπετήσας allein zu halten, welches recht ſo klingt, als ob er im Augenblikk, wo Jeſu aufbrach, ihm noch eilig und faſt gewaltſam in den Weg getreten wäre; aber nicht nur des Matthäus ἐπορεύθη ἐκεῖθεν καὶ ἰδού — denn dazwiſchen zu interpungiren iſt gar kein Grund — ſagt ganz daſſelbe, ſondern es liegt auch in unſerm ἐπηρώτησε V. 18, denn dies knüpft ſeine Frage an die Aeußerungen Chriſti über die Art die βασιλεία τοῦ θεοῦ aufzunehmen, wovon unſer V. 17 nur den kernhafteſten Spruch aufbewahrt hat. Ob, was Matthäus weiteres XIX, 30-XX, 16 einſchiebt, in dieſen Zuſammenhang gehöre, können wir unentſchieden laſſen. Dann aber laſſen alle drei Evangeliſten diejenige beſtimmte Ankündigung des Chriſto bevorſtehenden Leidens, und zwar als beim Aufbruch nach Jeruſalem geſprochen,
228 folgen, welche Lukas XVIII, 31-34 enthalten iſt; und es fragt ſich nun, iſt es wahrſcheinlicher, daß dieſe auch noch in denſelben Moment zu ſezen iſt, und alſo zu der vorigen Erzählung bei uns gehört, oder nicht. Sehr gut denken läßt es ſich, daß Jeſus, indem er von ſeinem bisherigen Aufenthaltsort aufbricht, erſt von den Einwohnern mit ihren Kindern zum Abſchied umlagert wird, dann noch der Phariſäer ihm in den Weg tritt, und erſt, nachdem dieſer beſeitiget und der etwas unruhige Eindruk, den Chriſti Rede auf die Jünger gemacht hat, beſänftiget iſt, die Reiſe wirklich angetreten wird, wie auch Markus X, 32 mit dem vorigen verglichen anzudeuten ſcheint, und nun erſt auf dem Wege Jeſus die Zwölf um ſich ſammelt, um ihnen beſtimmt zu ſagen daß jezt ſeine Stunde gekommen ſei. Auch erklärt ſich ſo am leichteſten, und ohne daß man nach einem be-

sonderen Grunde zu suchen braucht, die gleiche Anordnung bei allen drei Evangelisten. Wogegen, wenn diese Ankündigung in den Anfang der lezten Reise, die beiden andern Begebenheiten aber entweder vor die Tempelweihe oder doch vor die Auferweckung des Lazarus gehören, diese Anordnung sich, auch wenn man ein Urevangelium annimmt, nicht leicht erklärt. Daß sie in allen dieselbe ist ohne bedeutendes Dazwischentreten, schon das wird schwer begreiflich, da dieser Zwischenraum nicht ohne Merkwürdigkeiten gewesen sein kann. Aber noch weniger läßt sich einsehen, wie ein Urevangelium, besonders da wir uns so sehr dem lezten Theil der Geschichte nähern, nicht durch wenige Worte 229
die Zeiten sollte mehr gesondert haben, oder wie grade diese sollten verloren gegangen sein, besonders bei unserm, wie man ihm von dieser Ansicht aus nachrühmt, auf Zeitbestimmungen aufmerksamen Evangelisten. Eben so wenig kann die gleiche Anordnung daraus erklärt werden, daß Markus den Matthäus, und Lukas auch noch den Markus vor Augen gehabt. Denn Lukas, eben wegen seiner Aufmerksamkeit auf Ort- und Zeitbestimmungen, würde, wenn er auch Gründe hatte das Gespräch über die Ehescheidungen auszulassen, doch diese übereinstimmende Ortsbestimmung aufgenommen haben, zumal noch kurz vorher bei ihm eine andere angegeben ist. Die nähere Vergleichung wird vielmehr zeigen, daß von den ersten beiden Begebenheiten Matthäus und Lukas zwei verschiedene Relationen aufgenommen haben, und Markus entweder noch eine dritte gehabt, oder die seinige aus jenen beiden mit Zusäzen von seiner Art zusammengearbeitet hat. Nehmen wir also an, die drei Begebenheiten sind gleichzeitig: so müssen auch die ersten beiden vorgefallen sein, als Christus zum leztenmal, also höchst wahrscheinlich aus der Gegend von Ephrem, nach Jerusalem aufbrach. Denn als er die lezte Station auf der Reise zur Tempelweihe antrat, konnte er sein Leiden nicht auf diese Weise ankündigen, ohne falsch zu weissagen, man müßte denn annehmen, er habe die Absicht gehabt, zwischen der Tempelweihe und dem Pascha in Jerusalem, oder was in dieser Be-

230 ziehung einerlei wäre in dem nahgelegenen Bethanien zu blei-
ben, und habe nur hernach diesen Vorsaz aufgegeben; was aber
sehr unwahrscheinlich ist. Eben so wenig kann Jesus diese An-
kündigung gemacht haben, als er zur Auferweckung des Lazarus
aus Peräa aufbrach; denn damals dachte er gar nicht unmittel-
bar nach Jerusalem zu gehen. Nehmen wir aber auch die Gleich-
zeitigkeit aller drei Begebenheiten bei dem lezten Aufbruch nach
Jerusalem an: so ist freilich wol das wahrscheinlichste überall
getroffen, aber für die Beschaffenheit unserer Erzählungen noch
nicht alles aufgeklärt. Es fragt sich nämlich, ob die demnach
ursprünglich zusammenhängende Erzählung von XVIII, 15 – 34
hier abgeschlossen ist, oder ob sie mit dem folgenden weiteren Be-
richt von dieser Reise ursprünglich zusammengehangen hat. Das
leztere wird man freilich sehr wahrscheinlich finden; denn wie
natürlich ist es, daß was beim Aufbruch geschehen ist als Ein-
leitung des ganzen Reiseberichts erzählt worden sei! Nur tritt
wiederum die Unwahrscheinlichkeit ein, daß, da im folgenden die
Orte so genau angegeben werden, dieses am Anfang gar nicht
geschehen ist, wozu sich noch gesellt, daß, wie schon oben bemerkt
ist, V. 31 – 34 sich schon allein recht gut als Einleitung zum
weitern Reisebericht ausnehmen, in der man wegen des unmit-
telbar folgenden Jericho die Angabe der Oertlichkeit weniger ver-
mißt, so daß doch noch zweifelhaft bleibt, ob vor XVIII, 15 ein
eintretender Anfang weggefallen ist, oder ob V. 15 – 30 nicht
231 ohnerachtet der Gleichzeitigkeit mit 31 – 34 doch hier eine eigne
Erzählung gewesen ist, eines Anfanges für sich weniger bedür-
fend und von einem herrührend, der dasjenige nicht hören konnte,
was Jesus den Zwölfen allein sagte, in welchem Falle denn V.
31 – 34 die Einleitung zum folgenden wäre, wie denn auch Mat-
thäus streng genommen nur dieses, nicht jenes, in genaue Ver-
bindung mit der lezten Reise nach Jerusalem bringt. Doch kann
mir diese Ungewißheit nicht als ein Grund erscheinen, um den
Gesichtspunkt fahren zu lassen, aus welchem ich diese ganze Masse
aufgefaßt habe, ja nicht einmal mich dahin bringen, die bei der

gleichen Anordnung der Evangelisten so höchst wahrscheinliche Gleichzeitigkeit dieser drei Begebenheiten aufzugeben. Sollte man indeß wegen der Einrichtung unserer Erzählung lieber annehmen wollen, die Einsegnung der Kinder und das Gespräch seien früher vorgefallen: so erklärt sich die Gleichheit der Anordnung nur aus dem gemeinschaftlichen Mangel an Nachrichten über den Aufenthalt auf den Enkänien und in Peräa und Judäa, und auch dieser Mangel ist von unserer Ansicht aus sehr begreiflich. Manches nämlich, was sich auf der Tempelweihe begeben, ist gewiß, bei Johannes zwar nicht, denn der unterscheidet diesen Aufenthalt von dem folgenden, wohl aber bei Matthäus, in den lezten Aufenthalt verlegt. Es wäre auch sonst nicht möglich, was außer den johanneischen Reden er noch hier anführt in den engen Raum weniger Tage hineinzupressen. Der Aufenthalt aber in Peräa und Judäa war gewiß nicht allgemein bekannt, und diejenigen, welche zuerst auf einzelne Nachrichten ausgingen und 232
schriftliche Aufzeichnungen veranlaßten, waren nicht durch das Gerücht angewiesen in jenen Gegenden Erkundigungen einzuziehen. Nachdem aber Matthäus das *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* einmal und gewiß in dem angegebenen und bestimmteren Sinne ausgesprochen, konnte auch er nun nichts mehr zwischen diese kleine Begebenheit und die lezte Reise nach Jerusalem einschieben. — Einiges aber muß noch beigebracht werden zur Bestätigung des oben behaupteten, daß nämlich von der Kindersegnung und dem Gespräch mit dem Pharisäer bei Matthäus ein anderer Bericht zum Grunde liege als bei Lukas. Bei der Kindersegnung übergeht Lukas, als nach der Aeußerung Jesu sich von selbst verstehend, die wirkliche Gewährung der Bitte. Dagegen fügt er V. 17 hinzu, was Christus gewiß erst nach vollzogener Handlung zu seinen Jüngern und wol ausführlicher sagte, und was also auch auf die Auslegung des *τοιούτων* V. 16 keinen Einfluß haben darf. Markus vereinigt beide Erzählungen, aber gewiß nicht auf die rechte Weise, und erscheint auch hier nicht als ursprünglich eigne Quelle. Matthäus spricht den Wunsch

der Eltern bestimmter aus, wie ihn wol nur diejenigen äußern konnten, welche die ersten und nächsten standen; Lukas so wie die entferntern wol werden gesagt haben, sie wollten froh sein, wenn Jesus ihre Kleinen auch nur berühren könnte. Offenbar also sind hier zwei verschiedene Referenten, und die genaueste Uebereinstimmung wieder nur in den Worten Jesu. Dasselbe gilt
233 von dem folgenden Gespräch, nur daß hier auch in den Worten Jesu Abweichungen vorkommen, die jedoch theils in Abkürzung, wie bei Lukas das Auslassen der Frage ποίας ἐντολάς, theils in verschiedener Auffassung des aramäischen gegründet sind, so daß wol die Lesart bei Matthäus τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ die Worte Christi am richtigsten wiedergiebt. Im folgenden wird die Erzählung bei Matthäus umständlicher, aber dabei auch schwerfälliger. Von da an aber, wo Petrus auftritt, erscheint mir die des Lukas entschieden reiner und richtiger. Die Aeußerung des Petrus bei Lukas enthält nur eine schlichte Vergleichung mit dem pharisäischen Jüngling, und die Ueberzeugung, daß ihnen, die das eine gehabt was ihm fehlte, die βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht entgehen könne. Christus bestätigt dieses, und fügt eine Verheißung hinzu, die sich ausdrücklich nur auf die abgebrochenen Familien- und Herzensverbindungen bezieht. Dabei unterscheidet Christus zwei Perioden des Gottesreiches, die ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ und die ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ. Nach dem wenigen was hierüber bei Lukas vorkommt, dessen Referent hier abbricht, mag denn wol Christus von dem Antheil der Jünger auch an seinem Herrscheramt geredet haben. Der Referent bei Matthäus aber ist von diesem prächtigen Bilde überwältigt gewesen, hat es vorangestellt, eben dadurch beide Perioden durch einander geworfen, und so das ganze nicht nur verdunkelt, sondern auch durch den bei diesem Verfahren unvermeidlichen Anti-
234 klimax dem Eindrukk geschadet. So kann sich ihm vielleicht auch unvermerkt unter die Herzensverbindungen der irdische Besiz eingeschoben haben, und als Veranlassung dem Petrus die Frage in den Mund gelegt worden sein, deren es, so wie sich die Reden

bei Lukas entwikkeln, gar nicht bedurfte. Markus folgt im wesentlichen dem Lukas so genau, daß man seine Erzählung wol nicht füglich als unabhängig ansehn kann. Er nimmt einiges von Matthäus mit, aber was er selbst hergiebt kann man keineswegs als Berichtigungen aus einer unabhängigen Quelle betrachten. Die Zuversichtlichkeit des Jünglinges konnte Jesu wol seine besondere Zuneigung abgewinnen, und der Ausdrukk οἱ πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασι ist ohne Zweifel eine Beschränkung von späterer Hand. Denn hätte Christus selbst seine Rede so näher bestimmt, so mußte der erste Eindrukk derselben ganz ausgelöscht werden, und weder das περισσῶς ἐξεπλήσσοντο, wodurch das frühere ἐθαμβοῦντο noch soll überboten werden, paßt nach diesen Worten, noch kann man sich nach ihnen die Frage τίς δύναται σωθῆναι erklären, denn alles war schon in einem sehr anschaulichen ja gewöhnlichen Gedanken aufgelöset. Hat nun Markus, wie es scheint, von der Kindersegnung und dem Gespräch mit dem pharisäischen Jüngling neben dem Matthäus auch den Bericht, den wir im Lukas finden, vor sich gehabt: so müßte er ihn gehabt haben, ehe er mit dem vorigen verbunden war, und dies würde dann ein neuer Beweis sein dafür daß hier ein neues ursprüngliches ganze anfängt. Zu bestimmen aber, wie weit es gereicht habe, dazu liefert uns Markus keinen Beitrag, indem er sich nun gleich wieder zum Matthäus wendet. In der Verkündigung XVIII, 31–34 hat Lukas allein den Zusaz V. 34, der freilich mit der Unumwundenheit und Genauigkeit der Rede Christi auf den ersten Anblikk schlecht zu stimmen scheint, und von vielen gebraucht worden ist um eben jene Genauigkeit verdächtig zu machen, als sei sie nur auf Rechnung der Jünger zu schreiben, habe aber in den Worten Jesu gar nicht gelegen. Warum bedenkt man aber nicht, daß alle Ausdrükke in diesem Vers, da Jesus ja in einer seinen Jüngern verständlichen Sprache redete, und sie ihn vernehmen konnten, nur relativ sein können, und die Unvollkommenheit ihres Verständnisses bezeichnen sollen, im Vergleich mit der Art, wie

235

für nach seiner Auferstehung die Nothwendigkeit seiner Leiden und die Beziehung prophetischer Stellen auf ihn einsehen lernten. Und daß, wer von den Zwölf, die Jesus damals allein nahm, und von denen also alle Berichte hierüber herrühren müssen, einem vielleicht mit anwesenden den Inhalt dieses Gesprächs erzählte, auch eine solche Aeußerung hinzufügte, ist so höchst natürlich, daß ich nur um so lieber glaube, unser Berichterstatter, der wahrscheinlich selbst von der Gesellschaft war, habe dieses Stükk aus dem Munde eines der Zwölf seinem Bericht einverleibt.

Ohne also bestimmt zu entscheiden, ob XVIII, 35 ein ganz neuer Anfang ist, oder ob es schon an XVIII, 15 oder erst an XVIII, 31 hängt, fragen wir uns, wie weit wir nun von hier an einen ununterbrochenen Zusammenhang mit Sicherheit verfolgen können. Schon V. 43 klingt freilich ganz wie eine Schlußformel, so daß man glauben könnte, schon hier breche der Erzähler ab; allein das εἰσελθὼν διήρχετο XIX, 1 bezieht sich offenbar auf das ἐν τῷ ἐγγίζειν XVIII, 35, daß wir mit Sicherheit annehmen können, derselbe Erzähler fährt noch fort, bis wir XIX, 28 allerdings wieder eine Schlußformel antreffen, aus der man fast schließen möchte, der Erzähler bleibe hier, als Christus Jericho verläßt, zurükk, und lasse ihn mit seiner Gesellschaft allein weiter hinaufziehn. Denn im folgenden wird das vorige nicht wieder eben so bestimmt aufgenommen. Nur daß es auch wieder mit der Ortsbestimmung und in einer sehr ähnlichen Formel wie XVIII, 35 beginnt, macht die Identität des Concipienten wahrscheinlich, und dann ginge dieselbe ursprüngliche Denkschrift wenigstens von XVIII, 35 bis XIX, 48. Denn hier, wie schon oben bemerkt worden, wird zu sehr die ganze folgende Geschichte im kurzen zusammengefaßt, als daß man glauben könnte, derselbe Erzähler wolle uns unmittelbar darauf noch einzelne Züge aus dieser Zeit vortragen. — In der ersten Geschichte von der Heilung des Blinden findet sich zwischen den drei Evangelisten ein doppelter Widerspruch. Matthäus XX, 29 und Mar-

das X, 46 ſezen die Begebenheit beim Auszug aus Jericho, Lukas beim Einzug; Matthäus nimmt zwei Blinde an, Markus und Lukas nur Einen. Der Verlauf iſt übrigens ſo genau derſelbe, daß an zwei oder drei Geſchichten und an drei oder vier Blinde niemand denken kann. Da nun unſer Referent in demſelben Zuſammenhang und mit gleicher Anſchaulichkeit auch etwas in Jericho ſelbſt vorgefallenes erzählt: ſo hat er unſtreitig, was die Zeitbeſtimmung betrifft, den meiſten Glauben; und ich möchte ungern ſeiner Rede Gewalt anthun, um herauszubringen, Chriſtus ſei ſchon durch die Stadt durchgegangen geweſen, als er ihn geheilt. Eben ſo da Markus den Blinden nennt und als eine bekannte Perſon aufführt: ſo muß man ihm wol vorzüglich darin glauben, daß es nur Einer geweſen, und nicht Zwei. Vielleicht daß der Blinde erſt am folgenden Morgen, als Jeſus aus Jericho weiter zog, ſich recht eigentlich Jeſu anſchloß, und erſt da die Sache dem Referenten des Matthäus zur Kunde kam; vielleicht daß der Referent des Markus, denn etwas eigenthümliches hat Markus hier unläugbar, ein Bewohner von Jericho war, welcher nur wußte oder ſagte, es ſei vor der Stadt geſchehen, und daß Markus in der nähern Beſtimmung dem Matthäus gefolgt iſt, die Zahl aber berichtigt hat. Wie aber Matthäus, der etwas ähnliches ſchon bei den gadareniſchen Dämoniſchen gemacht hat, zu zwei Blinden gekommen iſt, ob mit dem Blinden zugleich noch ein Angehöriger deſſelben ſich an Jeſum angeſchloſſen hat, und die Geſchichte aus Irrthum auf dieſen auch übertragen worden, oder wie es ſonſt zugegangen, wage ich nicht zu beſtimmen. — An die zweite Begebenheit, das beim Oberzöllner Zakchaios genommene Nachtlager, reiht ſich XIX, 11 die Parabel 238
durch die Formel *ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα* ſo unmittelbar an, und am Ende derſelben V. 28 ſagt die Formel *καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο ἔμπροσθεν* ſo beſtimmt, daß dieſes geſprochen worden, ehe Chriſtus vom Zakchaios wieder aufgebrochen, daß man auch die früheren nur ihrem weſentlichen Inhalt nach angeführten Reden und Geſpräche V. 7 – 10 nicht anders als an dem

Morgen, als Christus aufbrechen wollte, denken kann, und d
V. 6 die Worte ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων die ganze Aufnah
beim Zakchaios in sich schließen. Es mußte zwar schon a
Abend, wenn der Oberzöllner, wie man doch annehmen mu
wenn man nicht unser διήρχετο mit Gewalt ins Plusquampe
fectum zwingen will, in der Stadt wohnte, und nicht schon we
ter ab am Wege, vielen bekannt werden und manchen aufgef
len sein, daß Christus zu diesem Manne einging. Aber rec
um sie versammeln konnten sich doch die διαγογγύζοντες e
am Morgen, als Christus, wahrscheinlich nicht zeitig, weil sic
die Gesellschaft erst sammeln mußte und weil der Weg ohnedies
nicht mehr groß war, wieder aufbrechen wollte. Da wurde von
pharisäisch gesinnten gemurrt, da that der redliche Zakchaios aus
Freude und Dankbarkeit wohlthätige Gelübde, da vertheidigte
sich Jesus, wiewol mehr zum Zakchaios Abschied nehmend ge-
wendet als zu dessen Gegnern, und da ließen sich die Stimmen
hören, nun würde wol die βασιλεία τοῦ θεοῦ der ganzen Welt
offenbar werden, eine Erwartung, welche Jesus durch die Para-
220 bel dämpfen und ihr eine andere Gestalt geben wollte. Was
nun diese Parabel selbst betrifft: so ist sie ihrem einen Element
nach, welches aber hier offenbar mehr Nebensache ist, mit der bei
Matth. XXV, 14-30 verwandt: aber ich kann doch nicht die
bei Matthäus vorgetragene nur für eine unvollkommene Auffas-
sung von dem halten, was Christus hier gesprochen. Theils
nämlich mußte ein jeder Hörer hier nach der Veranlassung, die
uns Lukas mittheilt, eher die Hauptsache, nämlich von den feind-
seligen Bürgern, die nicht wollten, daß der εὐγενὴς über sie
herrschen solle, und desfalls bei seiner Rükkunft würden verderbt
werden, im Gedächtniß behalten, und die Nebensache von den
zehn Knechten vergessen. Theils wenn jemanden diese dennoch
als das wichtigste für ihn wenigstens erschienen wäre, würde er
sie ja nicht in der Aufzeichnung oder Wiedererzählung ganz um-
gestaltet haben. Denn hier bei Lukas erhalten alle Diener glei-
ches, und auch die treuen erwerben mit dem gleichen ungleiches;

ingegen bei Matthäus erhalten ſie ungleiches, und erwerben amit verhältnißmäßig gleiches, wodurch die Anwendung dieſes arabolischen Elementes eine ganz andre wird. Eben ſo wenig ber glaube ich, daß Chriſtus bei einer ſpäteren Veranlaſſung ms unſerer zuſammengeſezten Parabel den einen Theil für ſich nd ſo umgeſtaltet ſollte vorgetragen haben; vielmehr iſt der umekehrte Gang offenbar der natürlichere. Auch paßt die Parabel bei Matthäus da, wo ſie ſteht, ſehr wenig in den Zuſammenhang. Denn wenn ſie als Belag zu der Ermahnung γρηγορεῖτε οὖν Matth. XXV, 12 wäre vorgetragen worden: ſo müßte wenigſtens der faule Knecht ſich damit entſchuldigen, er hätte nun erſt recht anfangen wollen zu erwerben, der Herr wäre ihm aber unerwartet über den Hals gekommen; hingegen ſchließt ſich V. 31 ſehr gut an V. 13 an. Da ſie alſo doch an dieſe Stelle bei Matthäus nicht gehört: ſo glaube ich lieber, daß Chriſtus ſie in jener einfachen Geſtalt bei einer uns unbekannten Veranlaſſung, wobei aber wol die ungleiche Begabung der Menſchen etwas weſentliches war, früher vorgetragen, und ſie dann hier wieder aufgenommen, jedoch mit der bemerkten Veränderung, da es ihm hier auf jene Ungleichheit nicht ankam, vielmehr die Diener, wenn ſie geprüft werden ſollten, wie viel ihnen in der erweiterten Herrſchaft könnte anvertraut werden, beſſer gleiches empfingen. — Die Beſchreibung des lezten Theiles der Reiſe XIX, 29 - 48 iſt alſo höchſt wahrſcheinlich noch von demſelben Referenten, und ſelbſt die Schlußformel V. 47 und 48 möchte ich nur ihm zuſchreiben, und nicht dem angenommenen Sammler dieſer Erzählungen, ohnerachtet die Worte zugleich das Ende dieſer ganzen Sammlung ſind. Ich möchte nur ſagen, daß dieſer Umſtand, daß ein auf die Geſchichte dieſer Reiſe geſtellter Sammler eine Erzählung mit einem ſo feierlichen Anfang wie IX, 51 und eine mit einem ſo beſtimmten Schluß wie dieſer hier vorfand, gar ſehr mitgewirkt haben kann zu dem Entſchluß die einzelnen Erzählungen auf eine ſolche Weiſe zuſammenzureihen. Aber als gänzlichen Schluß einer urſprünglichen Erzählung muß ich nach mei-

241 nem Gefühl dieſe Worte auf das beſtimmteſte anſehn, und nicht als Uebergang eines und deſſelben Schriftſtellers von einem Gegenſtande, der Reiſe Chriſti, zu einem andern, ſeinem Aufenthalt in Jeruſalem. Man ſehe nur, wie ganz ähnliche XXI, 37. 38 wiederkommen, da wo ſie doch als Uebergang ganz unnüz wären, ja vielleicht an dieſer Stelle ſogar falſch. Auch müßte, wenn dieſe allgemeine Schilderung Uebergang ſein ſollte, das nächſt folgende offenbar als Beiſpiel an dieſes allgemeine angeknüpft ſein; ſtatt deſſen aber fängt es ſo an, wie eine einzelne Erzählung für einen der von den lezten Tempeltagen Chriſti etwas erfahren wollte, und der alſo ſchon wußte, was er unter den ἡμέραις ἐκείναις zu verſtehen habe. So daß der Gedanke dieſe Verſe nur als ein Bindungsmittel anzuſehen bei mir gar nicht Wurzel faſſen will. Eben ſo wenig aber kann ich bergen, daß auch die nächſt vorhergehenden Worte V. 45. 46 mir ſchon gewiſſermaßen in der Mitte zu ſtehen ſcheinen zwiſchen der Schlußformel und der bisherigen Erzählung. Sie nähern ſich jener an Allgemeinheit, es fehlt ihnen ſchon ganz die bisherige Ausführlichkeit und ſinnliche Anſchaulichkeit; und ich möchte ſchließen, unſer Berichterſtatter habe Chriſtum nur bis zum Eingang in die Stadt begleitet; von da an habe ihn ſein Weg gleich von Chriſto abgeführt, und er habe deshalb auch nur bis hieher mit der Lebendigkeit eines Augenzeugen geſprochen; was hingegen im Tempel, wohin er freilich ſehen konnte daß Chriſtus ſeinen Weg nahm, noch vorgefallen, das füge er nur vom Hörenſagen
242 und alſo auch nur in den allgemeinſten Zügen hinzu. Dann aber kann er auch ſehr leicht mit Unrecht das, was erſt einen Tag ſpäter geſchah, auf dieſen Tag der erſten Ankunft übertragen haben; und wer jene Vermuthung mit mir theilt, der wird nicht mehr wollen unſer Evangelium neben dem Matthäus als Zeugen aufſtellen gegen Markus, welcher ſehr beſtimmt dieſe Begebenheit erſt auf den folgenden Tag ſezt; ſondern wird ſagen, Matthäus und Markus hätten dies mit einander auszumachen. Und gewiß, der Bericht des Markus XI, 11 iſt hierüber zu be-

nimt, daß nämlich Jesus sich damals, weil es schon spät ge-
gen, im Tempel gar nicht aufgehalten, sondern nach Betha-
ia zurükkgegangen sei, und zu genau erzählt er die Sache her-
ach XI, 15 – 19, als er vom folgenden Tage spricht, als daß
an glauben sollte, er hole nur etwas versäumtes nach, oder
ß er früher nicht Lust hatte zu erzählen, denn im lezten Falle
ürde er V. 11 das περιβλεψάμενος πάντα nicht geschrieben
aben. Dagegen zeigen sich manche Schwierigkeiten, wenn man
s Matthäus Bericht XXI, 1 – 17 betrachtet. Nicht nur klingt
. 10, als ob Christus um in den Tempel zu kommen durch ei-
en großen Theil der Stadt hätte gehen müssen, was sich doch
anders verhält, sondern es wird auch wirklich zuviel, daß Chri-
tus, angenommen die Richtigkeit unsers Berichtes darin daß er
am Vormittag von Jericho aufgebrochen ist, diesen Weg zurükk-
legt mit der Langsamkeit, mit welcher eine große Gesellschaft nur
gehen kann, auf dem lezten Theile des Weges offenbar noch auf-
gehalten durch zunehmendes Gedränge und durch die Bewill-
ommungen, daß er dann im Tempel die schwierige Austrei-
ung der Käufer und Verkäufer unternimmt, und dann noch so
ange da bleibt, daß, nachdem dieses ganze Gewühl sich verlau-
en, die Blinden und Lahmen sich um ihn sammeln können und
r sie heilen, und daß dann noch Hohepriester und Schriftge-
hrte im Tempel sind, gegen die er sich verantworten muß, und
o ist endlich nach Bethanien hinausgeht. So daß was Mar-
us meldet sich auch ungleich wahrscheinlicher zeigt, und Mat-
häus in den Verdacht kommt auch hier in Einen geschichtlichen
Bericht zusammengefaßt zu haben was nicht zusammengehört,
wie er mit Reden wol öfter gethan hat. Allein gegen die aus
unserm Bericht so natürlich hervorgehende Annahme, daß Jesus
an demselben Tage, wo er von Jericho aufgebrochen war, doch
wenigstens in die Stadt und den Tempel gekommen ist, erhebt
sich noch ein anderer Zweifel aus der Erzählung des Johannes,
der uns Jesum zuerst in Bethania zeigt, wo ihm ein großes
Mahl bereitet ist, und ihn erst am folgenden Tage von dort aus

in die Stadt gehen läßt, und zwar eben so auf dem Esel rei-
tend, eben so bewillkommt und begrüßt. Wenn wir glauben im
Lukas, wenn auch nur von XVIII, 35, eine fortlaufende und
zwar von einem Reisegefährten herrührende Erzählung zu haben
bis XIX, 48, so ist damit unmöglich zu vereinigen, daß Jesus
zwischen Jericho und jenem Einzug in die Stadt eine Nacht
244 sollte in Bethanien zugebracht haben. Dies könnte uns also an-
rathen jene Annahme aufzugeben, der Schlußformel die wir XII,
28 antrafen ihr volles Recht widerfahren zu lassen, und anzu-
nehmen, als Christus nach Endigung jener Parabel von Jericho
aufgebrochen, habe er zwar, wie V. 28 sagt, seinen Weg nach
Jerusalem fortgesezt, sei aber desselben Tages nur bis Bethanien
gegangen, und was uns von V. 29 an weiter erzählt wird, sei
die Begebenheit des folgenden Tages. Allein nicht zu gedenken,
daß wir zu einer ähnlichen Trennung dann auch bei Matthäus
und Markus uns entschließen müßten, wo sie aber durch keine
scheinbare Schlußformel begünstigt wird: so können wir doch bei
unserer Erzählung, welche auch von V. 29 bis 44 so sehr das
Gepräge an sich trägt den Bericht eines Augenzeugen zu ent-
halten, nicht begreifen, wie sie so könnte abgefaßt sein, wenn
Christus denselben Morgen von Bethanien aufgebrochen wäre.
Denn theils könnte auf keine Weise gesagt werden εἰς Βηθφα-
γὴ καὶ Βηθανίαν; theils läßt sich auch nicht begreifen, warum
er den Esel sich nicht sollte in Bethanien haben geben lassen,
wo es zwischen Abend und Morgen an Gelegenheit einen zu
verschaffen nicht gefehlt haben konnte. Also bleibt doch schwer-
lich eine andere Auskunft übrig als anzunehmen, die Ankunft
Jesu in Bethanien, welche Johannes XII, 1 beschreibt, sei die-
selbe, die Markus XI, 11 beschreibt, nach dem von den drei Evan-
gelisten beschriebenen Einzug, und nachdem Jesus bereits aber
nur kurz im Tempel gewesen war. Der Einzug aber, den Jo-
245 hannes beschreibt, sei nicht der unsrige; sondern den unsrigen
verschweige er, was sich am leichtesten wol erklärt, wenn man
annimmt, daß er selbst nicht mit zur Stadt hineinging, weil er

nach Bethanien geschikkt wurde, um die Ankunft
ben. Am folgenden Morgen aber, nachdem recht
, Jesus sei bereits in der Stadt und im Tem-
und werde nun wieder und von nun an täglich
men, da sei eine noch größere Menge Volks von den
eln, deren Johannes erwähnt, befreit ihm freudig entgegen
gangen, und habe in einem noch größern Maaßstabe die festli-
en Bewillkommungen des vorigen Abends wiederholt. Dies
uß wol jeder sehr natürlich finden, und gar nicht ähnlich man-
en andern Fällen, wo die Ausleger, um die Evangelisten in
instimmung mit einander zu bringen, eine Handlung doppelt
nehmen. Denn hier ist eine Wiederholung derselben an sich
o sehr wahrscheinlich. Und eben so natürlich wird auch wol je-
er finden, daß die drei ersten Evangelisten, gesezt auch sie hät-
en alle in zusammenhängender Erzählung geschrieben, und des
weiten Eintritts Christi in die Stadt erwähnt, doch diese Be-
illkommung nicht wiederholt beschrieben haben würden. Und
eben so leicht kann man sich denken, daß Christus den zweiten
Tag wie den ersten das Reiten dem Gehn vorgezogen hat, um
o mehr als er ein noch größeres Gedränge erwarten mußte. —
Doch kommt man, wenn man recht betrachtet wie Johannes
dieser Sache erwähnt, eben so leicht auf den Gedanken, er thue
es mehr in polemischer Absicht, um von dieser Handlung Christi, 240
gleichviel ob sie demselben Tage oder einem frühern angehöre,
allen Schein des absichtlichen zu entfernen, welchen ihr vielleicht
das Gerücht, vielleicht schriftliche Erzählungen, die Johannes
kannte, geliehen hatten. Denn darum gewiß sagt er so ausdrükk-
lich, die Beziehung dieser ganz zufälligen Handlung auf die pro-
phetische Stelle sei von den Jüngern erst später gemacht worden.
Was aber bei Matthäus von zwei Thieren und zwar ziemlich
wunderlich gesagt wird, das weiß ich doch nur aus dem Bestre-
ben zu erklären, die Beziehung der Thatsache auf die Stelle bei
Sacharja recht genau zu machen. Alles andere scheint mir vei-
gebliche Mühe. Denn sollte Matthäus mit den andern in Ue-

der Eltern bestimmter aus, wie ihn wol nur diejenigen äußern konnten, welche die ersten und nächsten standen; Lukas so wie die entfernteren wol werden gesagt haben, sie wollten froh sein, wenn Jesus ihre Kleinen auch nur berühren könnte. Offenbar also sind hier zwei verschiedene Referenten, und die genaueste Uebereinstimmung wieder nur in den Worten Jesu. Dasselbe gilt
233 von dem folgenden Gespräch, nur daß hier auch in den Worten Jesu Abweichungen vorkommen, die jedoch theils in Abkürzung, wie bei Lukas das Auslassen der Frage ποίας ἐντολάς, theils in verschiedener Auffassung des aramäischen gegründet sind, so daß wol die Lesart bei Matthäus τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ die Worte Christi am richtigsten wiedergiebt. Im folgenden wird die Erzählung bei Matthäus umständlicher, aber dabei auch schwerfälliger. Von da an aber, wo Petrus auftritt, erscheint mir die des Lukas entschieden reiner und richtiger. Die Aeußerung des Petrus bei Lukas enthält nur eine schlichte Vergleichung mit dem pharisäischen Jüngling, und die Ueberzeugung, daß ihnen, die das eine gehabt was ihm fehlte, die βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht entgehen könne. Christus bestätigt dieses, und fügt eine Verheißung hinzu, die sich ausdrücklich nur auf die abgebrochenen Familien- und Herzensverbindungen bezieht. Dabei unterscheidet Christus zwei Perioden des Gottesreiches, die ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ und die ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ. Nach dem wenigen was hierüber bei Lukas vorkommt, dessen Referent hier abbricht, mag denn wol Christus von dem Antheil der Jünger auch an seinem Herrscheramt geredet haben. Der Referent bei Matthäus aber ist von diesem prächtigen Bilde überwältigt gewesen, hat es vorangestellt, eben dadurch beide Perioden durch einander geworfen, und so das ganze nicht nur verdunkelt, sondern auch durch den bei diesem Verfahren unvermeidlichen Anti-
234 klimax dem Eindrukk geschadet. So kann sich ihm vielleicht auch unvermerkt unter die Herzensverbindungen der irdische Besiz eingeschoben haben, und als Veranlassung dem Petrus die Frage in den Mund gelegt worden sein, deren es, so wie sich die Reden

bei Lukas entwikkeln, gar nicht bedurfte. Markus folgt im wesentlichen dem Lukas so genau, daß man seine Erzählung wol nicht füglich als unabhängig ansehn kann. Er nimmt einiges von Matthäus mit, aber was er selbst hergiebt kann man keineswegs als Berichtigungen aus einer unabhängigen Quelle betrachten. Die Zuversichtlichkeit des Jünglinges konnte Jesu wol keine besondere Zuneigung abgewinnen, und der Ausdrukk οἱ πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασι ist ohne Zweifel eine Beschränkung von spätrer Hand. Denn hätte Christus selbst seine Rede so näher bestimmt, so mußte der erste Eindrukk derselben ganz ausgelöscht werden, und weder das περισσῶς ἐξεπλήσσοντο, wodurch das frühere ἐθαμβοῦντο noch soll überboten werden, paßt nach diesen Worten, noch kann man sich nach ihnen die Frage τίς δύναται σωθῆναι erklären, denn alles war schon in einem sehr anschaulichen ja gewöhnlichen Gedanken aufgelöset. Hat nun Markus, wie es scheint, von der Kindersegnung und dem Gespräch mit dem pharisäischen Jüngling neben dem Matthäus auch den Bericht, den wir im Lukas finden, vor sich gehabt: so müßte er ihn gehabt haben, ehe er mit dem vorigen verbunden war, und dies würde dann ein neuer Beweis sein dafür daß hier ein neues ursprüngliches ganze anfängt. Zu bestimmen aber, wie weit es gereicht habe, dazu liefert uns Mar- 235
kus keinen Beitrag, indem er sich nun gleich wieder zum Matthäus wendet. In der Verkündigung XVIII, 31–34 hat Lukas allein den Zusaz V. 34, der freilich mit der Unumwundenheit und Genauigkeit der Rede Christi auf den ersten Anblikk schlecht zu stimmen scheint, und von vielen gebraucht worden ist um eben jene Genauigkeit verdächtig zu machen, als sei sie nur auf Rechnung der Jünger zu schreiben, habe aber in den Worten Jesu gar nicht gelegen. Warum bedenkt man aber nicht, daß alle Ausdrükke in diesem Vers, da Jesus ja in einer seinen Jüngern verständlichen Sprache redete, und sie ihn vernehmen konnten, nur relativ sein können, und die Unvollkommenheit ihres Verständnisses bezeichnen sollen, im Vergleich mit der Art, wie

kann ein ohne bestimmten Zweck sammelnder, weil ihm gute mehreres, was sich offenbar auf Reisen Christi nach Jerusalem bezog, zu Händen gekommen war, auch das übrige dazwischen gefügt haben. Es kann aber auch einer ausdrücklich darauf ausgegangen sein Erzählungen von der lezten Reise Jesu nach Jerusalem zu sammeln. Wie man annehmen kann, daß die Geschichten der lezten Tage und des Leidens zuerst sind von entfernteren Christen erfragt und theils zusammenhängend erzählt, theils aus einzelnen Nachrichten aneinandergefügt worden: so schließt sich jener Wunsch diesem unmittelbar an. Alsdann wird noch wahrscheinlicher, daß alles was unsre Sammlung giebt sich auf Reisen Jesu ereignet hat; nur auf welcher, dies bleibt ungewiß. Nimmt man indeß die einzelnen Anzeigen zusammen, auf welche ich habe aufmerksam zu machen gesucht: so scheint doch im ganzen alles ziemlich so zusammen zu gehören, wie es hier gegeben ist, so daß wir dem Ordner unseres ganzen auch hier Glükk wünschen müssen, daß er an eine so gute Quelle gerathen, und sein Urtheil loben müssen, wenn er vielleicht diese Sammlung manchen andern Materialien, die sich ihm darboten, vorzogen hat. Auch der Schein, als ob darin mehrmals Anfäze vorkämen, die Jesus genommen zu einer Reise nach Jerusalem, ohne daß eine zu Stande gekommen, dieser verschwindet bei unserer Ansicht gänzlich. Ist der Sammler ausdrücklich von dieser Absicht ausgegangen, so ist auch wol möglich, daß er vieles nach mündlichen Erzählungen selbst concipirt; und dann hat er natürlich, weil er sie gleich für die Sammlung bestimmte, den einzelnen Abschnitten weder Einleitung noch Schluß gegeben, und die Ortbestimmungen, weil er sie doch nicht überall geben konnte, lieber überall weggelassen.

Vierte Masse XX, 1 bis zu Ende.

Wenn wir nun auch diesen lezten Theil des Evangeliums darauf ansehn, ob es sich mit ihm eben so verhält wie mit dem

…gen, daß wir weniger Einen Schriftsteller anerkennen müs-
…als eine Mehrheit von Concipienten, deren Aufzeichnungen
…von Einem sind geordnet worden: so stoßen wir zuerst auf
…den angeführten Worte XXI, 37. 38, welche zumal, wenn
…noch XXII, 1. 2 mit in Betrachtung ziehn, die beiden Ka-
…XX und XXI aus dem Zusammenhange mit dem früheren
…deren bestimmt ausscheiden, und als ein ursprüngliches
…für sich darstellen, dessen ganz natürlicher Schluß sie sind.
…wenn wir uns auch nur von XVIII, 14 an den Lukas
…als Schriftsteller, sei es auch nur vergleichenden und über-
…denken: dürfen wir glauben, daß er zwei so ähnliche
…wie XIX, 47. 48 und XXI, 37. 38 so kurz hinter ein- 251
…folgen lassen, und sie nicht vielmehr in Eine zusam-
…gen? Wollte er an jener Stelle eine solche allgemeine
…ung einrükken, wie sollte es zugegangen sein, daß er dem
…διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ nicht gleich
…δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ κα-
…ἐλαιῶν hinzufügte? und eben so gehörte das πᾶς ὁ
…πρὸς αὐτόν zu dem ἐξεκρέματο αὐτὸν ἀκούειν
…natürlich. Und nachdem er in eben jener Stelle allgemein
…καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι, καὶ οὐχ εὕρισκον τὸ τί
…ποιῶσιν, und hernach einen einzelnen Fall XX, 19 angeführt,
…sich kaum aus Furcht vor dem Volk enthielten sogleich
…an ihn zu legen: wie kann er, ohne sich hierauf im min-
…zurükk zu beziehen, dasselbe XXII, 2 ganz im allgemeinen
…holen? Und wenn von XVIII, 14 Lukas im Zusammen-
…schrieb, war XXII, 2 der rechte Ort zuerst des Osterfestes,
…welches sich ja die ganze Reise bezog, zu erwähnen? Hätte
…nicht schon im achtzehnten oder neunzehnten Kapitel oder spä-
…als am Anfang des zwanzigsten geschehen müssen? Vielmehr
…ruhen diese Worte ganz bestimmt, daß hier eine neue Denk-
…weit angeht, die von dem vorigen nichts weiß, und auch von
…Ordner des ganzen nicht mit dem bisherigen in Eins ver-
…bunden ist; denn dieser Uebelstand hätte ihm unmöglich entgehen

können. Also kann weder XXI, 37. 38 im Zusammenhang mit XIX, 47. 48 geschrieben sein, noch XXII, 1. 2 im Zusammenhange mit XX, 19, so daß sich XX und XXI ganz isoliren.

252 Beleuchten wir also diese für sich als eine ursprüngliche Erzählung: so macht sie gar keinen Anspruch auf genaue Zeitbestimmung oder auf strenge Zeiteinheit. Daß der Ausdruck ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐκείνων dieselbe nur scheinbar mit dem vorigen verbindet, ist schon erwähnt; aber anstatt des unbestimmten ἐν μιᾷ könnte doch bei derselben Entstehungsart des Anfangs ein bestimmter Tag vor dem Fest angegeben sein, wenn hierauf die Absicht des Erzählers wäre gerichtet gewesen. Eben so unbestimmt schließt sie auch, als habe sie nur einen oder mehrere Tage dieser Zeit ohne zu wissen welche herausgegriffen. Auch ist gar keine Ursach zu glauben, daß alles hier erzählte an demselben Tage vorgegangen sei, vielmehr liegt auch in unserer Erzählung, wenngleich sie es nicht ausdrüklich sagt, die Voraussezung, daß nach dem mißlungenen ersten Versuch dem zweiten von XX, 20 an erzählten eine neue Berathung vorangegangen ist, und mancherlei Anstalten, da die ἐγκάθετοι doch erst mußten herbeigeschafft und gehörig unterrichtet werden, so daß höchst wahrscheinlich hier von einem Tage auf einen andern übergesprungen ist ohne dessen zu erwähnen. Daher müssen wir mehr eine innere Einheit aufsuchen, ein Thema, welches dem Erzähler aufgegeben war: und das ist auch sehr leicht zu finden; es sind nämlich die dem lezten mit Hülfe des Judas gelungenen Streich vorangegangenen und von ihm unabhängigen Anschläge der feindseligen priesterlichen Partei. Diese finden wir hier im Zusam-
253 menhange, und also wahrscheinlich auch, so weit etwas davon zur Erscheinung kam, vollständig berichtet, aber von einem der keine Gelegenheit hatte sich auch von dem innern der Sache, von den Berathungen und Vorbereitungen der Feinde Christi, zu unterrichten. Daher treten, so weit dieses Thema reicht, nämlich bis XX, 47, alle anderen Verhältnisse zurük; weder von dem was Christus gelehrt, noch von Heilungen, an denen es ja auch

in diesen Tagen nicht wird gefehlt haben, ist irgend die Rede. Man könnte hiegegen einwenden, dann würde auch wol von der Frage der Sadducäer, die offenbar nichts für Christi Person verfängliches enthält, nichts hier vorgekommen sein. Allein damit scheint es die Bewandtniß gehabt zu haben, daß diese Frage die zweite Verhandlung Christi mit seinen Gegnern unterbrach, und daß die allgemeine Warnung, mit welcher er seine Antwort schloß, sich doch zugleich auf das Zwischeneintreten der Sadducäer bezog, und ohne dessen Erwähnung nicht verständlich gewesen wäre. Nämlich der erste und zweite Versuch stehen in einem bestimmten Gegensaz: der erste hatte einen officiellen Charakter, es waren Abgeordnete des hohen Rathes, die Christo geradezu eine Rechenschaft abforderten, die andern waren ἐγκάθετοι, welche sich ganz unschuldig anstellten, als ob sie gar keine Absicht auf Christum hätten; der erste ging darauf aus ihn vor die jüdische geistliche Gerichtsbarkeit zu ziehen, der andere etwas hervorzulokken, weshalb sie gegen ihn die römische weltliche aufrufen könnten. Christus weiset diesen auf eine solche Art ab, daß kein Widerspruch entsteht gegen seine Aufforderungen sich in eine βασιλεία τοῦ θεοῦ zu sammeln, die von dem bürgerlichen Zustand ganz unabhängig wäre. Zu dieser Antwort ist offenbar die Frage XX, 41-44 der zweite Theil. Verfängliche Fragen, sagt Christus gleichsam, will ich euch auch wol vorlegen, die ihr nicht beantworten könnt ohne eure Theorie zu verläugnen, oder etwas zu sagen, weshalb ich die Römer gegen euch aufhezen könnte. Denn da sie den Psalm messianisch auslegten, konnten sie wol nicht anders antworten, als, David könne deshalb den Messias zugleich seinen Herrn nennen, weil dieser ein weit mächtigerer König sein solle, als er selbst gewesen; und vorzüglich mußte wol darin liegen, daß er nicht ein den Römern untergeordneter nach Art der Herodianischen, selbst ein Knecht, sein könne. Und wer weiß, ob sie nicht in gegen Christum gehaltenen Vorträgen, an denen sie es gewiß in den Synagogen und Tempelhallen nicht fehlen ließen, sich dieser Auslegung bedient hatten, um zu bewei-

sen, Jesus von Nazaret könne der Messias nicht sein. In diesem genauen Zusammenhang mit dem vorigen ist dies Verfahren Christi vollkommen verständlich und vollkommen seiner würdig, verliert aber an beidem nach meinem Gefühl, wenn man es abtrennt und Christum in einem solchen Sinne offensiv verfahren läßt. Angedeutet aber ist dieser Zusammenhang in unserer Erzählung deutlich genug. Sie erzählt nicht, daß die angestifteten Frager und die phariſäiſch geſinnten Schriftgelehrten, welche ſich
255 gewiß ſcheinbar zufällig um den Erfolg abzuwarten umher verſammelt hatten, ſchon weggegangen wären, ſondern nur, daß ſie ſchwiegen, und mit dieſem ἐσίγησαν V. 26 kann man das προσελθόντες δέ τινες ſo genau man will in Verbindung bringen; die γραμματεῖς V. 39, welche um deſto unbefangener und gar nicht im Zuſammenhang mit jenen ἐγκαθέτοις ſich zu zeigen, Chriſto beiſtimmen in ſeiner antiſadducäiſchen Antwort, gehörten offenbar zu den mitwiſſenden, und Jeſus, dem dies nicht entging, richtet nun ſeine vergeltende Frage an ſie, und fügt, weil ſie doch, wenngleich vielleicht diesmal nur mit halbem Herzen, ſich über die Beſchämung der Sadducäer gefreut, ſeiner allgemeinen Warnung gegen die Phariſäer auch noch die vergleichende hinzu, daß er ſie für weit gefährlicher und ſtrafbarer halte als die Sadducäer. Bis hieher alſo iſt alles in unſerer Erzählung durch das angegebene Thema ausſchließend beſtimmt; die noch übrigen beiden Stükke aber XX, 1 - 4 und 5 - 38 haben mit demſelben nichts mehr zu thun, und dieſe ſind gewiß wegen ihres unmittelbaren Zeitzuſammenhanges mit dem lezten Theil der bisherigen Erzählung hinzugefügt, eine unter dieſen Umſtänden von Seiten des Berichterſtatters ſehr natürliche und für ſeine unmittelbaren Leſer höchſt ſchäzbare Zugabe. Schon lehrend hatten die ἐγκάθετοι gewiß Jeſum im Tempel gefunden, und wir müſſen glauben, daß über dieſen Verhandlungen die Zeit, wo man den Tempel allmählig zu verlaſſen pflegte, herangekommen
256 ſei, ohne daß Chriſtus noch eine langgedehnte antipharisäiſche Rede, wie ſie Matthäus XXIII giebt, hätte halten können, wenn

wir auch nicht schon anderwärts her wüßten, daß diese Rede ein zusammengesetztes Werk ist. Indem nun Christus das größte Gedränge sich erst verlieren läßt, und dem Hinausgehn zusieht, beobachtete er die Wittwe, und nachdem er zulezt selbst mit den seinigen den Tempel verlassen, fielen die Gespräche und Reden vor, die uns XXI, 5-36 erzählt werden. So erscheint unsere Erzählung gestaltet und entstanden, wenn man sie unbefangen für sich betrachtet; vergleichen wir sie nun auch mit den Berichten bei Matthäus, um zu sehen ob die Art der Uebereinstimmung zwischen beiden sich aus der Benuzung eines gemeinschaftlichen Urevangeliums und verschiedener Hülfsschriften wirklich begreifen läßt, und ebenso ob wahrscheinlich werden will, Lukas habe den Matthäus und Markus vor sich gehabt. Die bloße Gleichheit der Anordnung in diesen Abschnitten, zumal Markus und Matthäus noch mehr und weniger dazwischenschieben, und Matthäus auch einen von den unsrigen ausläßt, kann uns wol nicht nöthigen hier Eine gemeinschaftliche Quelle anzunehmen. Wir können wahrscheinlicherweise die Begebenheiten die in unserer Erzählung zusammengefaßt sind nur auf zwei Tage vertheilen; wenn nun an diesen beiden Tagen, das Lehren, wie es unsre Erzählung mit dem Ausdrukk εὐαγγελίζεσθαι bezeichnet, und das etwanige Heilen, was für diese Tage immer nicht merkwürdig genug war, abgerechnet, in dem Tempelleben Jesu nichts weiter 267
auffallendes vorgekommen ist: wie höchst natürlich wird es dann, daß in mehreren ursprünglichen Erzählungen, wenn sie auch nicht dieselbe Absicht hatten, welche der unsrigen zum Grunde zu liegen scheint, doch die Begebenheiten in derselben Ordnung einander folgen! Daß aber zwischen dem Einzuge Christi und der Verrätherei des Judas in allen drei Evangelien uns im wesentlichen nichts als dieses erzählt wird, das kann doch auf keinen Fall aus einem gemeinschaftlich zum Grunde liegenden Urevangelium erklärt werden; sondern nur daraus, daß keinem von allen dreien hier Erweiterungen und Hülfsschriften zu Gute gekommen sind. Dieser gemeinschaftliche Mangel kann also auch

das Daſein eines Urevangeliums nicht wahrſcheinlicher machen. Vielmehr wenn wir uns ein ſolches denken mit dem Zweck zur Grundlage der Verkündigung zu dienen, und von einem wohlunterrichteten Gefährten der Apoſtel verfaßt: ſo müßten wir uns billig wundern, in demſelben weder von jenen Griechen etwas erwähnt zu finden, die Jeſum zu ſehen begehrten, und die gleichſam als die Erſtlinge der Kirche aus den Heiden angeſehen werden können, noch von jener Stimme vom Himmel, von der doch auch nicht Johannes allein kann gewußt haben. Fragen wir aber, wie genau die Erzählung dieſer Begebenheiten in den drei Evangelien übereinſtimmt, und ob hieraus eine gemeinſchaftliche Quelle wahrſcheinlich wird: ſo ſtoßen wir, wenn wir auf das
258 ganze unſerer Erzählung ſehen, ſogleich auf einen Umſtand, der gar ſehr gegen eine ſolche Vorausſezung ſpricht. Nämlich die Begebenheiten, deren Zuſammenhang durch unſere Erzählung ſehr deutlich hindurchſchimmert, erſcheinen beim Matthäus gänzlich und auf ſehr beſtimmte Weiſe getrennt. Nachdem Jeſus der Deputation geantwortet, heißt es freilich Matth. XXI, 45. 46, die Hohenprieſter und Phariſäer hätten gemerkt, daß ſeine Gleichniſſe auf ſie gingen, und geſucht ihn zu greifen, hätten aber die Menge gefürchtet. Aber damit hängt nicht zuſammen, daß ſie eine neue Berathung gehalten, ſondern dies folgt erſt nach einer andern Gleichnißrede Chriſti XXII, 1 - 15, die ſie gar nicht eben ſo unmittelbar auf ſich zu beziehen Urſache hatten. Auch ſind es nicht, wie bei uns, dieſelben, ſondern hier nur die Phariſäer; ſo daß man die Beziehung dieſer Berathung auf das Mißlingen des vorigen Verſuchs ganz aus den Augen verliert. Doch dies, könnte man ſagen, ſei nur die Folge eben von dem zwiſchen eingeſchobenen Gleichniß. Aber auch hernach, als Jeſus die Frage wegen des Cenſus beantwortet hat, läßt Matthäus dieſe Angeſtifteten XXII, 22 ſich entfernen, und die Sadducäer kommen zwar an demſelben Tage, aber man weiß nicht wie ſpät hernach. Die Phariſäer verſammeln ſich erſt nachher wieder, aber ſie ſchikken nur einen mit einer ganz unverfänglichen Frage ab,

und darauf richtet Christus an die versammelten seine Frage aus dem CXten Psalm. Bei Markus ist es zwar der hohe Rath, welcher auch die Pharisäer und Herodianer mit der Frage wegen des Census abschickt, aber Christus legt seine Frage, wie der Messias Davids Herr sei, nicht diesen und überhaupt niemanden vor, sie erscheint nur wie eine Stelle aus einer im Tempel man weiß gar nicht ob an demselben Tage gehaltenen Lehrrede; und eben so abgerissen wie aus einer andern Rede erscheint auch die Warnung gegen die pharisäischen Schriftgelehrten, wenngleich sie sonst demjenigen vollkommen gleich ist, was wir bei Lukas lesen. Wie muß nun, frage ich, das Urevangelium beschaffen gewesen sein, daß Erzählungen, die so verschiedene Ansichten geben, daraus haben entstehen können? Eine Frage, zu der man freilich sich nicht veranlaßt sieht, wenn man sich die drei Evangelien in die möglichst kleinsten Abschnitte zerlegt, und nur diese unter sich vergleicht; aber zur Entscheidung der Sache gehört doch diese Frage sehr wesentlich. Denn wenn uns das Urevangelium wahrscheinlich werden soll, müssen wir es uns auch zusammen denken können aus unsern Evangelien. Dazu gehört aber nicht nur, daß wir uns müssen denken können, wie es die einzelnen Begebenheiten erzählt hat, denn hierauf hat der Erfinder desselben ohnstreitig einen erstaunenswürdigen Fleiß und Scharfsinn gewendet, sondern auch ob und wie es sie in Verbindung gebracht hat. Da die Prüfung dieser Hypothese hier nicht mein eigentlicher Zweck ist: so genügt es mir bei dieser Gelegenheit aufmerksam darauf zu machen, daß man jene Frage aufwerfen müsse bei allen Begebenheiten, die, aus dem Urevangelium herübergenommen, der eine oder andere unserer Evangelisten in unmittelbare Verbindung mit einander bringt, der andere durch anderes dazwischengeschobenes trennt oder wenigstens bestimmt absezt! Was nun unsern Fall betrifft: so bleibt schwerlich etwas anderes übrig, als zu sagen, das Urevangelium habe die Auftritte aufeinander folgen lassen ohne bestimmt zu verbinden oder bestimmt zu trennen, in der Ueberarbeitung aber habe der eine bestimmt verbun-

den, der andre bestimmt getrennt. Werden wir dann aber nicht viele Veranlassung bekommen, wenn wir diese Untersuchung fortsezen, uns das Urevangelium zu denken als ein Aggregat von einzelnen völlig abgerissenen Erzählungen, welches ganz gleichförmig hintereinander gestellt habe dasjenige, was in einem nähern Zusammenhange unter sich stand, und das was nicht? und kann man sich ein solches wol denken als die ursprüngliche schriftliche Abfassung wohlunterrichteter Männer, welche die unmittelbaren Augenzeugen befragen konnten, oder wol gar von ihnen beaufsichtigt und geleitet wurden? Und wenn diese ein so wunderliches Ding stehen ließen, woraus mit ganz gleichem Recht die verschiedensten Bilder konnten gemacht werden: so war auf diese Weise die Folge der Begebenheiten im Urevangelium etwas ganz zufälliges. Und nehmen wir hiezu die Dürftigkeit desselben in vielen einzelnen Abschnitten: so gerathen wir wieder, wenn wir uns den Zwekk desselben denken wollen, in die auffallendste Verwirrung. Wollen wir aber auch annehmen, die einzelnen Begebenheiten hätten im Urevangelium nur so hinter einander gestan-
261 den, daß aus demselben nicht hätte abgenommen werden können, ob sie in näherer Verbindung standen oder nicht, wiewol sich eine solche Unbestimmtheit kaum anders als höchst absichtlich denken läßt; und eben deshalb hätte nun der eine Ueberarbeiter bei Matthäus angenommen, sie gehörten nicht zusammen, und sie daher bestimmt getrennt, der andere beim Lukas hätte das Gegentheil angenommen und sie daher in Verbindung gesezt: so ist doch auch dieses nicht durchzuführen. Denn um eine gemachte zu sein, ist die Verbindung der einzelnen Bestandtheile in unserer Erzählung viel zu leise angedeutet, und gewiß würde sie weit schärfer gezeichnet sein und weit bestimmter hervortreten, wenn sie so entstanden wäre. Wie sie jezt ist, sieht sie keineswegs aus wie das Werk einer zweiten Hand, welche eine unbestimmte Erzählung verbessern und ergänzen will; sondern rein wie die Erzählung eines solchen, dem der Hergang in seinem natürlichen Zusammenhange gegenwärtig ist, der es sich aber gar nicht zur

besondern Aufgabe macht diesen Zusammenhang aufzudecken; also nicht wie etwas abgeleitetes, sondern wie etwas ursprüngliches. Eben so wenig ist aber wahrscheinlich, daß Lukas den Matthäus und Markus vor sich gehabt hat. Denn wie hätte er sich können XX, 20 des wunderlich undeutlichen Ausdruckes bedienen ἀπέστειλαν ἐγκαθέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι, wenn er bei Matthäus das weit bestimmtere vor sich fand, daß sie von ihren Schülern gemeinschaftlich mit einigen Herodianern unterrichtet und abgeschickt hatten? Und eben so, wie hätte er nicht weiter hin XXI, 5 sein unbestimmtes καί 202
τινων λεγόντων gewiß vertauscht mit der bestimmteren und sich folgerichtig entwikkelnden Nachricht bei Matthäus und Markus? Offenbar spricht ein solches Nichtbenuzen, um Mängel, die wenigstens bei der Vergleichung sofort fühlbar werden müssen, hinweg zu schaffen, weit bestimmter gegen diese Annahme, als die Uebereinstimmung im einzelnen dafür spricht. Da aber diese Uebereinstimmung unläugbar sehr groß ist: so können wir die Frage nicht umgehn, ob dieselbe Denkschrift, welche Lukas eingerükt, auch dem auf mancherlei Weise vermehrten Bericht des Matthäus zum Grunde gelegen. Dieses gewinnt auf der einen Seite nicht wenig Wahrscheinlichkeit, wenn wir gleich im ersten Abschnitte der Erzählung in beiden Evangelisten auch dasjenige übereinstimmend finden, was nur Urtheil und Ansicht des Erzählers ist, nämlich wie sich die Deputirten die zweischneidige Frage Christi erklärt haben sollen, zumal sich mehrere Arten denken lassen, wie Christus jede Antwort, die sie darauf geben konnten, würde gewendet haben. Wenn man zwei von einander unabhängige Erzählungen annehmen will, die dennoch hierin übereinstimmen: so müßte entweder Christus selbst sich hernach über seine Absicht gegen die Jünger erklärt, oder sie wenigstens müßten die Sache häufig unter einander besprochen haben, und alle in dieser Erklärung einig geworden sein. In beiden Fällen bleibt immer gleich sonderbar, daß beide Erzähler dies in derselben Form als die Gedanken der Hohenpriester vortragen, und keiner von beiden 203

als Meinung der Jünger oder als Erklärungen Christi. Waren es aber wirklich die Gedanken der Deputirten: so konnten die Erzähler diese nur aus einer besondern Quelle wissen, und es wäre wieder unwahrscheinlich, daß eine solche zweien von einander unabhängigen Erzählern offen gestanden. Wenn man nun annimmt, daß Matthäus die Parabel von den beiden Söhnen, welche ohnedies nicht genau hieher paßt, nach seiner Weise hier eingetragen, daß er nun einmal im Verändern war, und daher auch Kleinigkeiten in der Parabel vom Weinberg geändert, wenn wir entweder auch die freilich sehr ungeschikkte, daß den Deputirten selbst die Antwort auf die Frage, was wol der Herr mit jenen Winzern machen werde, in den Mund gelegt wird, als eine solche ansehn, oder diese mit Eichhorn als unrichtige Auffassung des Aramäischen erklären: so reichen wir mit dieser Voraussezung wol durch den ersten Abschnitt aber nicht viel weiter, sondern die zunehmenden Abweichungen machen doch eine ziemlich hochliegende Verschiedenheit wahrscheinlich; und ich möchte wenigstens sagen, was dem Matthäus ursprünglich und vor seinen eigenthümlichen Erweiterungen zum Grunde gelegen, sei wol eine andere schriftliche Auffassung derselben mündlichen Erzählung gewesen, welche einige Umstände besser wiedergegeben als die unsrige, andere auch mangelhafter; und ich halte dies, wenn man sich erkünstelter Hypothesen enthalten will, für die annehmlichste
264 Erklärung. Auf diese Weise begreift sich auch das getrenntere Hervortreten der einzelnen Abschnitte bei Matthäus, welches wiederum die Einfügung manches ähnlichen erleichterte. Denn daß weder die Parabel von den beiden Söhnen, noch die Frage nach dem vornehmsten Gebot hieher gehört, ist wol so gut als gewiß, und auch von der Parabel vom Gastmahl ist dasselbe wahrscheinlich genug. Vor allen aber ist auch wol die lange antipharisäische Rede nur auf Veranlassung einer kurzen Warnung, wie Lukas und Markus sie hier mittheilen, aus mehreren Auszügen anderer Reden aus verschiedenen Zeiten zusammengesezt, wie wir dies von mehreren Stükken schon nachgewiesen haben; und da-

ndern Aufgabe macht diesen Zusammenhang aufzudecken;
nicht wie etwas abgeleitetes, sondern wie etwas ursprüngli-
. Eben so wenig ist aber wahrscheinlich, daß Lukas den
thäus und Markus vor sich gehabt hat. Denn wie hätte
h können XX, 20 des wunderlich undeutlichen Ausdruckes
ἀπέστειλαν ἐγκαθέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δι-
ους εἶναι, wenn er bei Matthäus das weit bestimmtere vor
fand, daß sie von ihren Schülern gemeinschaftlich mit eini-
Herodianern unterrichtet und abgeschickt hatten? Und eben
hätte er nicht weiter hin XXI, 5 sein unbestimmtes καί 262
λεγόντων gewiß vertauscht mit der bestimmteren und sich
end entwickelnden Nachricht bei Matthäus und Markus?
spricht ein solches Nichtbenutzen, um Mängel, die we-
bei der Vergleichung sofort fühlbar werden müssen, hin-
schaffen, weit bestimmter gegen diese Annahme, als die
stimmung im einzelnen dafür spricht. Da aber diese Ue-
stimmung unläugbar sehr groß ist: so können wir die Frage
gehn, ob dieselbe Denkschrift, welche Lukas eingerückt,
dem auf mancherlei Weise vermehrten Bericht des Matthäus
Grunde gelegen. Dieses gewinnt auf der einen Seite nicht
Wahrscheinlichkeit, wenn wir gleich im ersten Abschnitt
Erzählung in beiden Evangelisten auch dasjenige überein-
end finden, was nur Urtheil und Ansicht des Erzählers ist,
ich wie sich die Deputirten die zweischneidige Frage Christi
t haben sollen, zumal sich mehrere Arten denken lassen, wie
us jede Antwort, die sie darauf geben konnten, würde ge-
let haben. Wenn man zwei von einander unabhängige Er-
ungen annehmen will, die dennoch hierin übereinstimmen: so
e entweder Christus selbst sich hernach über seine Absicht ge-
die Jünger erklärt, oder sie wenigstens müßten die Sache
ig unter einander besprochen haben, und alle in dieser Erklä-
einig geworden sein. In beiden Fällen bleibt immer gleich
elbar, daß beide Erzähler dies in derselben Form als die
anken der Hohenpriester vortragen, und keiner von beiden 263

die Zerstörung des Tempels gehn, und auf die Einnahme der Stadt die damit natürlich zusammenhängt: so hat auch die Hauptfrage der Jünger keinen andern Gegenstand, und die ausführliche Antwort Christi geht, wenn man alles in seiner gegen-
266 seitigen Beziehung betrachtet, über die vorgelegte Frage auch gar nicht hinaus. Die geweissagten Verfolgungen sind offenbar nur jüdische; die Belagerung und Zerstörung Jerusalems ist offenbar der Mittelpunkt der ganzen Rede, wie man aus der Ausführlichkeit, mit der sie behandelt ist, deutlich sieht; das könnte aber nicht sein, sondern sie hätte müssen ein untergeordneter Gegenstand werden, wenn Christus damals zugleich von einem späteren und weit größeren Ereigniß, von der Vollendung aller irdischen Dinge geredet hätte. Auch der Ausdruck τὸ τέλος V. 6 deutet sichtlich nur auf die buchstäbliche Erfüllung der Worte, daß dort kein Stein auf dem andern bleiben werde. Die Ermahnungen endlich an die Apostel, die theils in der Rede selbst zerstreut, theils am Ende zusammengefaßt sind, tragen ganz dasselbe Gepräge, und sind gleich unmittelbar an sie gerichtet; so daß man nicht ohne die größte Gewaltthätigkeit die eine auf den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems, die andere auf das Ende der Welt beziehen könnte. Und wie soll man ohne die härteste Verzerrung die Schlußworte V. 32 gleichmäßig auf zwei ganz getrennte und weit auseinanderliegende Gegenstände der Rede beziehen? Was sich hiegegen aus unserer Rede allein sagen ließe, wäre nur, daß der Anfang der Rede Christi sich doch mehr auf die Frage nach seiner παρουσία, wie wir sie bei Matthäus lesen, zu beziehen scheine, daß himmlische und sonstige Schreckenszeichen an zwei verschiedenen Stellen V. 11 und V. 25. 26 geweissagt werden, was also auf zwei verschiedene Zeiten
267 deute, und daß endlich doch auch bei uns wenngleich nur sehr abgekürzt von einer sichtbaren Wiederkunft des Menschensohns die Rede ist. Allein dies sind untergeordnete Umstände, welche, wenn wir die Rede des Matthäus XXIV, 4 — XXV, 46 nicht neben der unsrigen hätten, niemand auf diese Art deuten würde,

welche aber eben deshalb lediglich nach der Anſicht, welche die Betrachtung unſerer Rede natürlich hervorbringt, erklärt werden müſſen, und ſich auch ſehr leicht unter der Vorausſezung begreifen laſſen, daß hier nur von der Zerſtörung Jeruſalems die Rede iſt. Denn was den Anfang der Rede betrifft, ſo iſt der Hauptpunkt das λέγοντες ὅτι ὁ καιρὸς ἤγγικε, und ſehr natürlich mußte Chriſtus damit anfangen zu ſagen, ſie ſollten ſich nicht durch falſche Verkündigungen blenden laſſen, die doch immer Verkündigungen des meſſianiſchen Reichs waren, ſo daß dieſes ὁ καιρὸς ἤγγικε nur von ſolchen gerufen werden konnte, die unter ſeinem Namen kamen. Dieſe Warnung alſo mußte voran gehn, wenn die Jünger auch nicht unmittelbar nach Jeſu Wiederkunft gefragt hatten, und ſo ſchließen ſich an dieſelbe ganz natürlich die wirklichen Anfänge, innere Unruhen und kriegeriſche Bewegungen, die aber auch von der gänzlichen Erfüllung noch ziemlich weit entfernt ſind. Daß aber von den himmliſchen Zeichen an zwei Stellen die Rede iſt, hängt damit zuſammen, daß offenbar die genauere Beſchreibung, welche V. 10 beginnt, unterbrochen wird, um nachzuholen was in näherer Beziehung auf die Jünger vorher geſchehen ſollte. Die nähere Beſchreibung 209
deſſen, was zur Kataſtrophe ſelbſt gehört, tritt erſt V. 20 wieder ein, und zu dieſer gehören V. 23 und 26 offenbar mit, indem das καὶ περαοῦνται V. 24, καὶ ὅταν σημεῖα V. 25 und καὶ τότε ὄψονται V. 27 offenbar einander beigeordnete Glieder der Beſchreibung ſind, das erſte der geſchichtlichen Seite, das zweite der phyſiſchen, das dritte der höheren religiöſen Bedeutung der Begebenheiten, welche eben durch das Zuſammentreffen dieſer beiden Glieder zu Tage kommt. Daher ſtehen auch V. 27 und 28 unverkennbar in dem Zuſammenhange, daß die Gegner an der Vollendung dieſer Dinge den Menſchenſohn in ſeiner Herrlichkeit erkennen werden, die Jünger aber ſchon am Anfange deſſen, was mit der Kataſtrophe genau zuſammenhängt, merken ſollten, daß ihre Befreiung von den bisherigen Verfolgungen herannahe. So gehen demnach Ende und Anfang genau in einander

auf, und unsere Denkschrift giebt uns ein bestimmtes Bild von dem ganzen Zusammenhang der Rede Christi, in dem wir nichts wesentliches vermissen. Und doch ist diese Denkschrift keineswegs ein künstliches Werk, wie wenn einer absichtlich alles, was sich auf das spätere und größere Ereigniß bezog, ausgelassen und nur das der Zerstörung von Jerusalem angehörige zusammengestellt hätte; und wer dies behaupten wollte, würde seine Meinung schwerlich im mindesten wahrscheinlich darzustellen im Stande sein. Vielmehr erscheint unsere Denkschrift dem unbefangenen Betrachter als das kunstlose Werk eines aufmerksamen Zuhörers, der Inhalt und Zusammenhang richtig gefaßt hat, dem auch die glänzenden eindrücklichsten Stellen gegenwärtig geblieben, aber der manches einzelne wissentlich oder unwissentlich übergangen hat, und hie und da vielleicht auch zu Umstellungen ist hingerissen worden. Für eine Lücke zum Beispiel zeugt sehr deutlich das τότε ἔλεγεν αὐτοῖς V. 10, sei es daß Zwischengedanken ausgelassen sind, oder daß Christus hier durch die Jünger unterbrochen Gespräch mit ihnen geführt, und so die zusammenhängende Rede wieder aufgenommen habe. Eben so verräth V. 18 eine Lücke oder eine Umstellung; denn schwerlich wird Christus so unmittelbar hinter einander gesagt haben, erst καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν und dann καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται; und anderwärts her eingeschoben kann man doch auch keines von beiden halten. Vergleichen wir nun die Rede, wie sie bei uns ist, mit der Aufzeichnung bei Matthäus XXIV, 4 — XXV, 46, wie man dort unmöglich alles auf dieselbe Einheit des Gegenstandes wie hier zurückführen kann, und wie man doch auf der andern Seite auch mit der Anwendung aller gekünstelten und erzwungenen Hülfen es nicht dahin bringt, was sich auf die beiden so sehr verschiedenen Gegenstände beziehen soll, gehörig und klar auseinander zu halten, und nimmt dazu, wie doch diese Rede wirklich zu groß, zu zusammengesetzt, zu bilderreich ist für Christum, der sich von den Beschwerden eines durch allerlei Streit und schwierige Händel

mühvollen Lehrtages am Oelberge ausruht: so muß man doch
wol darauf zurükkommen, daß unsere Aufzeichnung die treuere
ist, und daß bei Matthäus alles, was sich nicht auf die Zerstö- 270
rung Jerusalems und des Tempels bezieht, von anderwärts her-
führt, und nur deswegen hier zusammengetragen ist, weil nur
Rede und Gleichniß ohne alle geschichtliche Veranlassung aufge-
zeichnet vorhanden war, und diese Bestandtheile also nicht selbstän-
dig auftreten konnten, sich aber dieser Rede besser und leichter
als irgend einer früher mitgetheilten anschlossen. Auch hier also
trägt Matthäus mehr das Gepräge einer späteren Ueberarbeitung,
und Markus scheint nicht anders als, wie er pflegt wo eine
Fülle von Reden ihn überströmt, einen Auszug aus Matthäus
zu geben. — Haben wir nun den Grad und die Art der Ueber-
einstimmung zwischen Matthäus und Lukas in den drei ersten
Abschnitten unserer Erzählung am besten daraus erklärt, daß dem
Matthäus zum Grunde gelegen eine andere flüchtiger und un-
zusammenhängender gerathene schriftliche Abfassung derselben münd-
lichen Mittheilung, und daß eben der geringere Zusammenhang
es einer späteren Hand erleichtert fremdes einzuschieben und da-
durch das zusammengehörige mehr von einander zu trennen: so
reicht auch eben dieses hin, um das Verhältniß beider Evangeli-
sten in den beiden lezten Abschnitten zu erklären. Nämlich der
ursprüngliche Concipient bei Matthäus überging die miterzählte
kleine Begebenheit am Gotteskasten, und faßte die folgende Rede
auch, wogegen er ein paar äußere Umstände genauer aufbewahrt
hat, abgebrochen auf, und erleichterte dadurch einer zweiten Hand
das Einschieben jener andern Redetheile und Gleichnisse. Daß 271
Markus mit Lukas die Geschichte am Geldkasten gemein hat, er-
klärt sich aber auch am besten daraus, daß er unsere Erzählung
und zwar auch griechisch, so wie wir sie haben, vor sich gehabt.
Denn die große Uebereinstimmung erklärt sich nicht aus einer
gemeinschaftlichen aramäischen Hülfsschrift, indem das Zusam-
mentreffen zweier verschiedenen Uebersezungen in Ausdrükken wie

ἐν τῷ περισσεύοντος, und βίος in dieser Bedeutung, fast unbegreiflich wäre.

Geht nun bei XXII, 1 eine neue ursprüngliche Denkschrift an, und wir fragen nach dem Umfang von dieser: so treffen wir bis zum Ende nur noch auf eine kenntliche Fuge, nämlich XXIII, 49. Sie hat freilich nicht das gewöhnliche Gepräge der Schlußformeln, verräth sich aber doch als eine solche bei näherer Betrachtung. Nämlich V. 48 beschreibt uns freilich das Ende der ganzen Todesscene Christi, wie es jeder beschreiben müßte der auch weiter erzählen wollte, daß nämlich, nachdem Jesus seinen Geist ausgehaucht, zumal nun auch die Stunde des Abendgebetes nahte, das Volk, welches Schauens wegen gekommen war, sich zu verlaufen anfing: der herrschende Eindruck ist nur sehr allgemein und leise bezeichnet. Aber warum knüpft die folgende Erzählung gar nicht hier an, wenn sie Fortsezung der bisherigen ist? Warum wird nicht gesagt, daß Joseph — wir erfahren nicht einmal ob er zugegen gewesen oder nicht, was doch eben so gut erwähnt zu werden verdient hätte als die An-
272 wesenheit der Frauen —, sobald er gesehn oder von andern unter den V. 49 erwähnten Bekannten erfahren daß Jesus wirklich todt und also seine wenngleich nur eilige und vorläufige Bestattung noch vor Anbruch des Sabbaths möglich sei, zu Pilatus gegangen, und daß er Abends, nachdem es völlig ruhig geworden von dem bisherigen Getümmel, gekommen und den Leichnam abgenommen habe? Den Umstand, daß erst V. 54, sehr spät offenbar wenn alles Eine Erzählung ist, erwähnt wird, es sei παρασκευὴ gewesen, will ich nicht sehr in Anschlag bringen; aber warum wird auch die nähere Zeitbestimmung σάββατον ἐπέφωσκε gar nicht mit der vorigen ὥρα ἐννάτη auch nur in die geringste Verbindung gebracht? Hierdurch schon wird der Zusammenhang mit dem vorigen von V. 50 an sehr zweifelhaft. Fragen wir nun aber weiter, was hat es denn mit der Erwähnung der Bekannten Christi und der galiläischen Frauen V. 49 eigentlich auf sich? War hier der Ort dazu, wenn nur ihre An-

[illegible] Lehrtages am Oelberge ausruht: so muß man doch
darauf zurükkommen, daß unsere Aufzeichnung die treuere
und daß bei Matthäus alles, was sich nicht auf die Zerstö- 270
Jerusalems und des Tempels bezieht, von anderwärts her-
, und nur deswegen hier zusammengetragen ist, weil nur
und Gleichniß ohne alle geschichtliche Veranlassung aufge-
vorhanden war, und diese Bestandtheile also nicht selbstän-
stehen konnten, sich aber dieser Rede besser und leichter
und einer früher mitgetheilten anschlossen. Auch hier also
Matthäus mehr das Gepräge einer späteren Ueberarbeitung,
kas scheint nicht anders als, wie er pflegt wo eine
Reden ihn überströmt, einen Auszug aus Matthäus
— Haben wir nun den Grad und die Art der Ueber-
zwischen Matthäus und Lukas in den drei ersten
unserer Erzählung am besten daraus erklärt, daß dem
zum Grunde gelegen eine andere flüchtiger und un-
hängender gerathene schriftliche Abfassung derselben münd-
theilung, und daß eben der geringere Zusammenhang
späteren Hand erleichtert fremdes einzuschieben und da-
zusammengehörige mehr von einander zu trennen: so
auch eben dieses hin, um das Verhältniß beider Evangeli-
den beiden lezten Abschnitten zu erklären. Nämlich der
liche Concipient bei Matthäus überging die miterzählte
Begebenheit am Gotteskasten, und faßte die folgende Rede
wogegen er ein paar äußere Umstände genauer aufbewahrt
gebrochen auf, und erleichterte dadurch einer zweiten Hand
einschieben jener andern Redetheile und Gleichnisse. Daß 271
mit Lukas die Geschichte am Geldkasten gemein hat, er-
sich aber auch am besten daraus, daß er unsere Erzählung
auch griechisch, so wie wir sie haben, vor sich gehabt.
die große Uebereinstimmung erklärt sich nicht aus einer
schaftlichen aramäischen Hülfsschrift, indem das Zusam-
zweier verschiedenen Uebersezungen in Ausdrükken wie

bis XXIII, 49 genauer: so wird es ziemlich ungleichartig erschei-
274 nen. Zwei Erzählungen heben sich hervor, dem Umfange nach
zwar einander ziemlich ungleich, sonst aber sehr ähnlich, weil beide
in ihrem Umfange umständlich sind, genau und zusammenhän-
gend, nämlich XXII, 7-23 und XXII, 39 — XXIII, 49. Was
zwischen beiden steht und vor der ersten, ist zusammengedrängt,
unklar, abgebrochen, durch einander geworfen. Die Verschieden-
heit deutet offenbar auf eine verschiedene Entstehungsweise; aber
sie hängt nicht damit zusammen, daß etwa das eine aus dem
Urevangelium sei, das andere nicht, denn die Bestechung des Ju-
das gehört ja auch zum Urevangelium. Vielmehr möchte man
jene beiden Erzählungen als den eigentlichen Kern ansehn, um
welchen herum sich das übrige angesezt, weil jene kleineren Stükke
unter sich in keinem Zusammenhange stehn, aber auf eine von
jenen beiden Erzählungen bezieht sich jedes. Ich finde daher als
das wahrscheinlichste, daß den beiden Haupterzählungen die klei-
neren Stükke als Erläuterungen und Zusäze sind an der gehöri-
gen Stelle zwischen geordnet worden, und daraus dieses Partis-
kularganze, um mich eines Ausdrukks von Paulus zu bedienen,
entstanden ist, welches der Ordner unseres Evangeliums schon
so vorgefunden zu haben scheint. Zur Erläuterung der Art, wie
der Concipient der Gerichts- und Todesgeschichte den Judas auf-
führt, mußte eine Nachricht darüber hinzugefügt werden, wie doch
Judas an die Spize der von dem hohen Rath ausgesendeten
Schaar gekommen war. Aber diese konnte nicht unmittelbar vor
275 die Erzählung des Verraths selbst gestellt werden, sondern nur
vor die von dem Paschamahl, weil notorisch war, daß Jesus
unmittelbar nach diesem ergriffen wurde, und also die Verabre-
dung früher mußte getroffen sein; daher das Ἦγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ
τῶν ἀζύμων, welches die Sache auf eine ganz unbestimmte Art
nur vor das Pascha selbst stellt. In der Haupterzählung selbst
würde gewiß nicht Judas ohne alle Beziehung auf das vorige
ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα genannt sein, wenn jene
Nachricht und diese Erzählung eines wären. Daß aber diese

Nachricht auch nicht von der Hand des Lukas ist, sondern er sie schon so vorgefunden, sieht man aus V. 2, den Lukas, da dieses in früheren Abschnitten schon öfter erwähnt war, so nicht konnte geschrieben haben. Eben so wenig aber kann diese Nachricht ursprünglich ein unabhängiges ganzes für sich gewesen sein; dann müßte sie wol etwas umständlicher sein, Zeit, Veranlassung, Bewegungsgründe genauer angeben. Die Erwähnung des hauenden Petrus in der Haupterzählung mußte sehr natürlich die Frage erregen, wie denn Petrus zu dem Schwerdt gekommen; und der Besizer unserer beiden Erzählungen, der sie zu diesem kleinen ganzen vereinigte, war zum Lohn für seine Aufmerksamkeit auf solche einzelne Züge so glüklich von einem der Zwölf mittelbar oder unmittelbar die Auskunft zu erhalten, wie Christus nach dem lezten Mahle, als man aufbrechen wollte, von Schwerdtern die sie brauchen würden geredet habe, und darauf zwei Schwerdter gebracht worden wären. Eben so erfuhr er, vielleicht bei derselben Gelegenheit, vielleicht abgesondert, daß Je- 276
sus dem Petrus seine in der Erzählung gleichfalls erwähnte Verläugnung vorhergesagt, und daß er die so leicht versprengten Jünger noch denselben Abend beim Mahle ihrer bisherigen Standhaftigkeit wegen gelobt und ihnen große Verheißungen gegeben habe. Beides ließ er sich in der Kürze nur mit Andeutung der nächsten Veranlassung erzählen, und gab es so wieder, und auf diese Art sind die drei Abschnitte XXII, 24 bis 30, 31 bis 34, 35 bis 38, ich weiß nicht ob gleichzeitig oder nicht, entstanden als zusammengesuchte oder gefundene Ergänzungen der Haupterzählung, denen ihre Stelle nur hinter dem Paschamahl angewiesen werden konnte, deren Folge unter sich aber hier völlig zufällig ist. Ich glaube, daß diese Ansicht einem aufmerksamen Leser, der vorgefaßte Meinungen auf einen Augenblikk bei Seite stellen kann, sehr einleuchten, und daß sie hernach auch die Vergleichung mit jeder andern Hypothese sehr leicht aushalten wird. Daher gehe ich gleich zur nähern Betrachtung der einzelnen Abschnitte.

Wenn man unſern erſten Abſchnitt XXIII, 1 - 6 mit dem dazu gehörigen bei Matthäus XXVI, 1 - 16 vergleicht: ſo muß man den Unterſchied nothwendig fühlen zwiſchen einer Erzählung, welche die Thatſache an und für ſich darſtellen will, und einer, welche ſie nur beiläufig beibringt um eine andere Erzählung zu erläutern. Man darf allerdings wol auf ein ſolches τότε wie V. 14 bei Matthäus an ſich nicht ſehr viel geben, um ſo mehr
277 da auch das τότε V. 3 nicht genau zu nehmen iſt. Denn wenn die Hohenprieſter erſt zwei Tage vor Oſtern den Beſchluß gefaßt hätten Jeſum mit Liſt aus dem Wege zu räumen: ſo hätten ſie nicht beſchließen können, nicht auf das Feſt. Denn die zwei Tage konnten ſie noch reichlich brauchen zu ihren Anſtalten, und nach dem Feſt mußten ſie erwarten, daß Jeſus ſehr bald abreiſen würde. Darum glaube ich auch nicht, daß das τότε V. 14 ſo zu verſtehen iſt, als ſei Judas unmittelbar von jenem Mahle zu den Prieſtern gegangen um ſich ihnen als Verräther anzubieten, weil ſie ja ſonſt auch vier Tage ſpäter nicht erſt eine ſolche Zuſammenkunft nöthig gehabt hätten. Allein wenn man ſieht, wie Matthäus hier des Mahles erwähnt, von dem wir aus Johannes wiſſen, daß es das Bewillkommungsmahl geweſen: ſo wird man doch faſt unwiderſtehlich darauf getrieben, daß es die Abſicht der Erzählung geweſen beides in Verbindung zu bringen, und die Sicherheit mit welcher Jeſus von ſeinem nahe bevorſtehenden Begräbniß geſprochen als die Veranlaſſung darzuſtellen, von welcher die Handlung des Judas ausgegangen iſt. Hat freilich das Urevangelium nur die Nachricht vom Verrath des Judas gehabt in Verbindung mit dem ſogenannten Uebergang zur Leidensgeſchichte, und Matthäus das bethaniſche Gaſtmahl aus einer Hülfsſchrift, von deren Geſichtszügen und Charakter uns nur leid thut nicht mehr zu erfahren, eingerükt: ſo iſt dieſes ein bloßer Schein. Kann man aber das wahrſcheinlich
278 finden? Was für einen Grund hatte Matthäus das Gaſtmahl grade hier einzurükken? Lag dieſer in ſeiner Hülfsſchrift, nun ſo muß auch ſie eben dieſen Zuſammenhang aufgeſtellt ha-

ben, und dann iſt ſie eigentlich die einzige Quelle für dieſe Abſchnitte, und es wird wieder etwas ganz überflüſſiges auf ein Urevangelium zurükkzugehn. Um ſo mehr als von einem gemeinſchaftlichen Text zwiſchen Matthäus und Lukas eigentlich hier gar nicht die Rede ſein kann, indem Lukas XXII, 1. 2 mit Matth. XXVI, 1–5 genau betrachtet gar nichts gemein hat; und wenn man Lukas V. 3 bis 6 mit Matth. XXVI, 14–16 vergleicht: ſo kommt die ganze Aehnlichkeit auf den Ausdrukk ἐζήτει εὐκαιρίαν zurükk, der doch gewiß nicht eben leichter in zwei verſchiedenen Ueberſezungen aus derſelben aramäiſchen Urſchrift, als in zwei urſprünglich verſchiedenen Erzählungen derſelben Thatſache, ſich wiederholen konnte. Sieht man nun beide als urſprüngliche unabhängige Erzählungen an, und fragt, welche iſt die treuere: ſo muß man antworten, die unſrige hält ſich genügſam an das, was unter den Jüngern Jeſu allgemein bekannt war. Auch Petrus ſcheint nicht mehr von der Sache gewußt zu haben, denn er bezeichnet in ſeiner Rede vor der Wahl eines neuen Apoſtels die That des Judas mit keinem beſtimmteren Namen, der eine nähere Kenntniß ſeiner Bewegungsgründe und des eigentlichen Hergangs der Sache verriethe. Auch Johannes ſcheint nicht mehr gewußt zu haben; denn wiewol er die Unzufriedenheit über die Salbung in Bethania dem Judas ausſchließlich zuſchreibt, legt er doch dieſer Begebenheit keinen ſolchen Ein- 270
fluß bei, ſondern ſagt auch wie unſere Erzählung, der Teufel habe dem Judas ins Herz gegeben daß er ihn verrieth, welches deutlich genug ausſpricht, daß die Sache den Jüngern unerklärlich, alſo auch in ihren näheren Umſtänden unbekannt war. Können wir alſo anders als dieſe Andeutung bei Matthäus für eine bloße Vermuthung halten? und gebührt nicht wieder unſerer Erzählung der Vorzug, weil ſie ſich von allem willkührlichen der Art frei gehalten hat? Hat aber Matthäus dieſe Andeutung nicht machen gewollt: ſo hat er durch Zwiſcheneinſchiebung eines frühern Ereigniſſes die Sache nur verdunkelt, ſo daß auch hier Lukas gewiß nicht hinter ihm zurükkgeblieben iſt. — Die erſte

Haupterzählung nur XXII, 7-23 könnte zweifelhaft lassen, was ihr eigentlicher Zweck und Gegenstand gewesen sei. Indeß da wir anderwärts her so viel davon wissen, was an diesem Abend sonst geschehen und was geredet worden: so kann man wol nicht leicht glauben, daß dies eine Beschreibung des ganzen Abends sein solle; sondern ich denke, die nähere Betrachtung wird immer darauf ruhen, daß dieses Stükk ursprünglich als ein Bericht von der Einsezung des Abendmahls ist aufgeschrieben worden. Dazu gehörten nothwendig die Aeußerungen Christi, daß dies wissentlich seine lezte Mahlzeit sei; eben so auch daß von der Absicht einer solchen Einsezung niemand zuvor etwas gewußt, sondern Christus nur den Auftrag gegeben das Paschamahl zu bereiten. Nur diese Punkte sind berührt, alles andere ist gänzlich übergangen. Die unverhältnißmäßige Ausführlichkeit am Anfang ist wol zwiefach zu erklären. Einmal begegnet es jedem ungeübten Schreiber und Erzähler leicht am Anfang ausführlicher zu reden, als er hernach durchführen will oder kann. Dann aber scheint unser Concipient, der mittelbar oder im günstigsten Fall unmittelbar die Sache von einem Apostel hatte, in der Art wie Jesus den Auftrag gegeben etwas wunderbares oder wenigstens sehr auffallendes und merkwürdiges gefunden zu haben, was wol eigentlich nicht darin liegt, und dadurch ward er veranlaßt dieses ausführlicher wiederzugeben als das übrige. Ist nun dieser Gesichtspunkt festgestellt: so spricht meinem Gefühle nach noch gar manches sehr deutlich für die Unverfälschtheit und Ursprünglichkeit unseres Berichtes. Der Umstand, daß es Petrus und Johannes gewesen, welche Jesus zur Stadt geschikkt, der in der sonst weit ausführlicheren Erzählung bei Matthäus fehlt, konnte leicht, wenn die Ueberlieferung erst durch mehrere Hände gegangen war, verloren gehen, nicht leicht aber durch eine spätere Hand hinzukommen, außer er müßte rein sein erdichtet worden; wozu aber das? und müßten sich dann auch nicht mehrere Spuren verschönender Erdichtung finden? Vorzüglich aber möchte ich darauf einen Nachdrukk legen, daß die zusammengehörigen

Theile der Erzählung einander gar nicht ſo genau entſprechen,
wie es, da ſie ſich ſo leicht dazu hergeben, gewiß der Fall ſein
würde, wenn irgend eine ſpätere Hand den Bericht überarbeitet
hätte, oder wenn er aus zerſtreuten Mittheilungen und Erinne-
rungen zuſammengeſezt wäre. Läßt der Referent Chriſtum bei
Ergreifung des Bechers ſagen, er werde nicht mehr davon trin-
ken: warum beſtimmt er nicht eben ſo vorher genau den Mo-
ment, ob, als das Paſchalamm aufgetragen ward, Chriſtus in
beſtimmter Beziehung auf das Paſcha geſagt, er werde nicht
mehr von demſelben eſſen, oder bei erſter Austheilung des Brotes
und mehr in Bezug auf das Brot? Das iſt offenbar die na-
türliche Treue eines ſolchen, der aus einer mündlichen Erzählung,
die ihm geworden, einfach wie er ſich erinnert niederſchreibt;
jeder, der mehr ſchriftſtellern wollte, würde hier nachgeholfen ha-
ben. Eben ſo merkwürdig und beweiſend nach meinem Gefühl
iſt bei der Einſezung des Abendmahls das ähnliche, daß die beim
Becher geſprochene Formel der beim Brote nicht genau ent-
ſpricht, nicht τοῦτό ἐστι τὸ αἷμα, ſondern τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ
διαθήκη. Darum kann ich auch denen durchaus nicht beiſtim-
men, die unſere Erzählung der bei Matthäus nachſezen, und
auch in dem, was ſie wirklich ſagt, ſie aus jener berichtigen wol-
len. Warum ſoll denn Chriſtus nicht am Anfang des Mahles
geſagt haben, er werde nun nicht mehr Brot eſſen und Wein
trinken? Mußte nicht doch nothwendig jeder das Brot und den
Wein, die Chriſtus eben vor ſich ſtehn hatte und zu eſſen und
zu trinken ſich unmittelbar anſchikte, von ſelbſt ausnehmen?
Soll man nie ſagen können, dies iſt meine lezte Mahlzeit, ſon-
dern immer nur, dies iſt ſie geweſen? Daß Chriſtus auch Worte
bei dieſer Gelegenheit wirklich kann geſprochen haben, die Mat- 262
thäus verzeichnet, und die unſer Referent ausgelaſſen, wie das
εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, das will ich unmittelbar nicht beſtreiten;
aber wo beide wirklich im Widerſpruch mit einander ſind, da
möchte ich abermals unſerer Erzählung den Vorzug geben. Nur
V. 21-23 machen mich bedenklich, nicht ſowol weil daraus ſol-

gen würde, Judas wäre noch bei der Einsezung des Abendmahls zugegen gewesen, sondern weil doch schwerlich so unmittelbar von diesen Stiftungsworten Christus hiezu würde übergegangen sein. Darum bin ich nun geneigt zu glauben, die ursprüngliche Erzählung schließe mit V. 20, und das folgende gehöre schon zu den zwischen beide Haupterzählungen von dem Sammler eingetragenen Erläuterungen und Zusäzen. Wenn er auf Befragen erfahren hatte, bei demselben Mahle sei Judas noch gewesen, und Jesus habe sich ausdrükklich in Judas Gegenwart so geäußert, so war es sehr natürlich diese Notiz in einen solchen Zusaz zu verarbeiten. Und einigermaßen bestätigt diese Vermuthung jenes wunderliche V. 23 τὸ τίς ἄρα εἴη, welches wir eben so oben V. 2 und 4 und so auch in dem nächsten Zusaz V. 24 antreffen. — Eben so unmittelbar nun, wie der Sammler diese Notiz an seine Haupterzählung anknüpfte, fährt er nun fort. Denn das ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία bezieht sich unmittelbar auf das ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτούς. Bei dieser Entstehung nun begreift man, wie allerdings die Ordnung, in welcher diese Reden vorgefallen sind, aus unserem Evangelium nicht kann entschieden werden, ohne daß dieses jedoch der Ordnung und Genauigkeit der Haupterzählung Eintrag thun dürfte. Gewiß eben so wenig als Christus unmittelbar nach der Einsezung des Abendmahls vom Judas wird geredet haben, eben so wenig auch ist in dem Augenblikk wo sich die Jünger unter einander befragen, wer wol unter ihnen der schlechteste oder unglükklichste sein könnte, auch der entgegengesezte Streit entstanden, wer wol der größere wäre. Vielmehr wenn wir die Nachrichten des Johannes XIII, 4–17 vergleichen, mit denen unsere Stelle offenbar parallel ist, müssen wir glauben, ein solcher Streit habe an diesem Abend unter den Jüngern gar nicht stattgefunden, sondern es sei nur eine allerdings auch richtige Auslegung unsers Referenten, daß Christus diese Reden, welche zu der symbolischen Handlung der Fußwaschung gehören, in Bezug auf die früheren Streitigkeiten der Jünger gesprochen; was leicht so ausgedrukkt sein konnte,

daß unser Sammler verstand, auch der Streit sei an demselben Abend gewesen. Wenn man sich aber die Frage vorlegt, wie sind aber diese Reden hier aufgezeichnet worden, ohne daß von der symbolischen Handlung selbst das mindeste erwähnt wird: so wird man schwerlich eine befriedigende Antwort anders finden, als wenn man sich die hier angenommene Entstehungsart unseres Particularganzen gefallen läßt. Sind dieses nur Zusäze zu der Haupterzählung in Bezug auf bestimmte Stellen derselben: so läßt sich ein solches Erwähnen der Reden ohne die begleitende Handlung wol denken; ist dagegen das ganze Eine ursprünglich zusammenhängende nur aus Gedächtnißfehler falsch geordnete Beschreibung des Abends: so wäre damit und mit der Umständlichkeit, die im vorigen herrscht, eine solche Abgerissenheit schwer zu vereinigen. Und eben so wenig wüßte ich mir zu denken, was für Zwekk und Gestalt die Hülfsschrift sollte gehabt haben, welche diese Reden so enthalten hätte. Doch hievon könnte wol nur die Rede sein, wenn in diesen Abschnitten die Annahme des Urevangeliums sich besser bestätigte, und man bei der ersten Haupterzählung einen beiden gemeinschaftlichen Text nur irgend nachweisen könnte. Aber ein solcher ist gewiß nicht aufzufinden. Nur wo Worte Jesu mitgetheilt werden, ist die Aehnlichkeit hie und da so groß, daß man denken könnte zwei verschiedene Uebersezungen derselben Erzählung vor sich zu haben; doch auch das muß man bald aufgeben, wenn man an die splitterige Kleinheit der Zusäze denkt, die der eine von hier der andere von dort müßte genommen haben, von deren Entstehung auf einem solchen Wege man sich aber unmöglich eine anschauliche Vorstellung machen kann. Daher ich hier nichts anders als zwei ursprünglich verschiedene Erzählungen von derselben Begebenheit zu erkennen weiß. — Der nächste Zusaz V. 31 - 34 hat ganz denselben Charakter. Auch hier geht unsere Erzählung nur auf das nächste zurükk. Gewiß war die Vorhersagung Christi von dem, was sich in der Nacht zutragen würde, die erste Veranlassung auch zu dem, was er bei uns sagt; der Referent unseres Samm-

lers, der dieſem nur erzählen wollte, wie Jeſus dem Petrus ſeine Verläugnung vorhergeſagt, ſteigt nicht ſo weit hinauf. Wie hier ein gemeinſchaftlicher Text müßte ausgeſehn haben, und wie die Erweiterungen des einen oder des andern, das möchte ich ebenfalls nicht entwirren. Dieſer Mühe überhebt ſich freilich Eichhorn auch, indem er annimmt, Lukas habe dieſes nicht aus dem Urevangelium genommen, ohnerachtet es ein ihm mit Matthäus und Markus gemeinſchaftlicher Abſchnitt iſt; ſondern mit dem vorigen, mit dem es aber doch ſichtlich gar nicht zuſammenhängt, aus einer andern Quelle. Eine ſolche Annahme that freilich Noth um zu erklären, wie Matthäus und Markus dieſes ſagen laſſen, als man ſchon vom Mahle aufgebrochen war, unterwegens, Lukas aber den Aufbruch erſt ſpäter folgen läßt. Allein eben wenn es erſt da geſagt iſt, und Recht ſoll hierin das Urevangelium doch haben, wie wären dieſe Reden in der andern Quelle des Lukas in unmittelbare Verbindung gekommen mit denen bei der Fußwäſche? und wie wenig überlegend müßte Lukas zu Werke gegangen ſein, wenn er es nicht hier geſtrichen und aus dem Urevangelium an der rechten Stelle eingerükkt hätte? Der ergänzende Erzähler, den ich annehme, hatte keine Veranlaſſung die Zeit genau zu beſtimmen, und der eintragende Sammler, der aber ſeine Hauptdenkſchriften nicht zerſtükkeln und zerſtören wollte, konnte der Ergänzung keinen andern Ort anweiſen, als vor der
285 zweiten Erzählung, und wir haben nicht einmal Urſach beſtimmt anzunehmen, daß er geglaubt habe, dies ſei noch beim Mahle geſagt worden. Iſt nun gleich in einiger Hinſicht der Bericht bei Matthäus hierüber vollſtändiger: ſo glaube ich doch nicht, daß er ganz frei iſt von ſpäteren Erweiterungen. Denn es hat etwas ſehr unwahrſcheinliches, daß Jeſus, wenn er ſo genau in die Tage ſeiner Auferſtehung hineinſah, und alſo auch wiſſen mußte, daß er ſeine Jünger noch mehr als einmal in Jeruſalem ſehen würde, hier bei dieſer Gelegenheit ſollte geſagt haben, er werde ſie nach Galiläa führen. Eben ſo wenig ſehe ich, da Chriſtus es hier ſo entſchieden allein mit Petrus zu thun hat, —

das noch deutlicher wird, wenn wir den Matthäus aus unserer Relation ergänzen, — wie die andern Jünger dazu kommen dasselbe von sich zu versichern. — Der lezte Zusaz V. 35 - 38 ist unserm Evangelium ganz eigenthümlich, eben so unvollständig wie das bisherige erzählt. Man ergänzt sich sehr leicht den Zusammenhang, wenn man, was Jesus V. 35 sagt, an V. 31 anknüpft, und das ganze zwischen diesen und das folgende einsieht. Dort überging es der Erzähler, eben weil es nicht zum Petrus sondern zu allen gesagt war, und es fällt ihm nur ein bei der Frage nach den Schwerdtern. Will man sich das Gespräch hinter der Verkündigung von Petri Fall denken, so müßten gar viel Mittelglieder fehlen, oder eben auch eine neue Veranlassung, so daß doch die Erzählung nicht zusammenhängend wäre. Daher auch hier die angenommene Entstehungsart alle Erscheinungen am besten erklärt. Uebrigens giebt eben das räthselhafte darin m einem Gefühle nach diesem Zusaz das sicherste Zeugniß der Aechtheit und Ursprünglichkeit. Denn es drängt sich gar zu deutlich auf, daß es nicht die Absicht Christi gewesen nach Schwerdtern zu fragen, um sich bei dem bevorstehenden Angriff zur Wehre zu sezen; wie wären sonst zwei wol genug gewesen? Gewiß also wäre hier, wenn die Erzählung durch mehrere Hände gegangen wäre, eine wenn auch nur selbst gemachte Erläuterung eingeschlichen, so wie in einer zusammenhängenderen Erzählung das räthselhafte wahrscheinlich von selbst verschwinden würde. — Die Hauptsache ist uns nun noch übrig, nämlich zu erfahren, wie sich die zweite Haupterzählung XXII, 39 — XXIII, 49 zu den verwandten bei Matthäus verhält, und ob auch sie aus einer guten Quelle geflossen. Vorläufig ist hier gleich zu bemerken, daß wenn unsere Erzählung nicht geradezu von Petrus oder Johannes herrührt, dann der Referent offenbar wenigstens nur einiges als Augenzeuge, anderes aber nur aus der zweiten oder dritten Hand oder vom Hörensagen erzählt, ohne jedoch diese beiden Elemente bemerklich zu scheiden, sondern alles in eins verarbeitend. Denn schon von dem Ge- 287

bete Jesu konnte nur Petrus oder einer von den Söhnen Zebedäi ursprünglich etwas wissen, wie der Bericht des Matthäus bestimmt sagt. Und von der Verläugnung des Petrus scheint auch nach Johannes niemand anders unter den Jüngern als er ein Zeuge gewesen zu sein. Daß nun der Bericht von keinem
288 von diesen herrührt, geht daraus deutlich genug hervor, daß er was nur einer von diesen wissen konnte am meisten oberflächlich erzählt ist. Denn Petrus, Jakobus und Johannes werden gewiß diese Geschichte nicht erzählt haben ohne dessen zu erwähnen, daß Christus sie allein mit sich genommen. Unser Referent also hat dieses nur aus der dritten Hand summarisch erfahren, daher er auch von dem öfteren Zurükkehren Christi zu den Jüngern nichts weiß. Hierhin rechne ich auch die eigenthümliche Notiz, die V. 43 und 44 eingerükkt ist, denn ächt in unserm Text sind doch diese Worte gewiß. Kann wol einer von den dreien dieses erzählt haben, da doch Jesus sie jedesmal, wenn er zurükkam, schlafend fand? Können die Schlafenden den Engel gesehn haben? und wenn dieser Jesum gestärkt hatte, können sie dann noch den Blutschweiß gesehn haben, noch dazu in der Dunkelheit der Nacht? Hier hat also offenbar genug unser Berichterstatter etwas weit weniger authentisches aufgenommen, und aus verschiedenen nicht gleich lautern Quellen zusammengetragen. Das wahrscheinlichste aber ist mir, daß er etwas poetisches für geschichtlich genommen und es so an dieser Stelle eingeschaltet hat. Denn daß man hymnisch diese von Christo selbst als schwer bezeichneten Momente durch Engelerscheinungen sehr zeitig verherrlicht habe, ist nicht unwahrscheinlich. Dann würde freilich folgen, was aber auch wol an sich nicht unglaublich ist, daß die Erzählung nicht sehr bald nach der Begebenheit selbst ist aufge-
289 sezt worden; wenige Jahre indeß reichen wol hin um so etwas möglich zu machen. Eben so ist auch die Verläugnung des Petrus scheinbar sehr ausführlich und genau erzählt; aber daß wir hier dennoch nicht den Bericht eines Augenzeugen haben, verräth sich durch V. 61. Ohnmöglich nämlich hat Christus die ganze

zeit über so gestanden, daß er Petrum sehn konnte; denn warum sollte er ihn auch nicht eher warnend angesehn haben? Sondern während dieser Stunde ist Christus aus dem Hofe hineingeführt worden vor Hannas; und wenn er Petrum hierauf ansehn konnte, so ist dies allerdings höchst wahrscheinlich geschehen, indem er abgeführt wurde zu Kaiphas, und in das durch einander laufende Gewühl wieder etwas Ordnung kam. Ein Augenzeuge würde diesen Umstand nicht leicht verschwiegen haben; der abgeleitete Erzähler bemerkte nicht wieviel Anschaulichkeit dadurch verloren ging, da er sein Augenmerk nur darauf gerichtet hatte die buchstäbliche Erfüllung der Worte Christi recht genau herauszubringen. Redet nun unser Erzähler nicht überall als Augenzeuge: so fragt sich, ob er überhaupt und wo er in diesem Falle ist. Ist er von einigem Augenzeuge gewesen, so denke ich ihn mir doch nicht als einen der Zwölf, weil diese wol nicht leicht dazu kamen ausführliche Erzählungen aufzuschreiben, sondern eher als einen andern Schüler Jesu. Demohnerachtet kann er auch schon der Gefangennehmung beigewohnt haben. Denn warum sollen nicht noch manche Freunde sich zu der Gesellschaft gehalten, und die Nächte in demselben Garten zugebracht haben, um 290
am Morgen gleich wieder bei Christo zu sein? Diese nun erweckte der Lärm der andringenden Schaar, und so konnten sie näher oder ferner Zeugen dessen sein, was geschah. Und in der That scheint mir die Erzählung von V. 47 bis 53 einen solchen Ton zu haben. Natürlich aber sah dennoch nicht jeder alles, ergänzte sich aber auf der Stelle das fehlende theils durch Muthmaßung, theils indem er andere Anwesende befragte. So waren wahrscheinlich hier keine ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι, auch gewiß nicht der στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ selbst zugegen, sondern dies schließt unser mit den Verhältnissen vielleicht nicht sehr bekannter Berichterstatter nur aus den Worten Christi, die er hörte. Auch scheint er vorher nur die Worte des Petrus gehört zu haben, hat sich aber über den Erfolg durch den hyperbolischen Ausdruck eines andern täuschen lassen. Vielleicht nun folgte unser Mann

von fern; als aber Christus in den hohenpriesterlichen Pall gebracht wurde, blieb er mit den meisten übrigen ausgeschlosse und alles zerstreute sich bis an den Morgen. Daher nun d Verläugnung Petri zwar ausführlich aber doch nicht augenscheil lich erzählt wird, wovon es außer dem angeführten noch mehre Spuren giebt. Auch die Verspottung Christi von der Tempe wache ist nur vom Hörensagen erzählt, und eben so die Verne mung Christi vor dem hohen Rath, so daß unser Erzähler nic eher als vor dem Prätorium scheint wieder erschienen zu sein.

291 Ob schon von Anfang an, das möchte ich auch nicht behaupten, vielmehr ist das erste auch sehr summarisch und etwas verworren erzählt. Natürlich indeß konnte auch hier nicht jeder alles hören, und namentlich was Pilatus innerhalb mit Christo sprach nur auf einem andern Wege in Erfahrung gebracht werden. Vielleicht könnte man auch noch einen Zweifel dagegen, ob überhaupt unsere Erzählung eine solche ursprüngliche sei, aus dem erregen, was ihr ganz eigenthümlich ist, nämlich der Abführung Christi zum Herodes, da ja Johannes, der so zusammenhängend und dieses wie es scheint ganz von Anfang an erzählt, davon nicht die geringste Meldung thut. Allein die Sache ist zu speciell erzählt, als daß man sie bezweifeln könnte, und unser Referent scheint eben so eine Bekanntschaft im Hause des Herodes gehabt zu haben, die ihm dieses ergänzte, wie Johannes im Hause des Hannas. Theils kann die ganze Sache doch vielleicht dem Johannes entgangen sein, wenn Christus eben wie ihn Pilatus zu sich hineingezogen hatte, von einer andern Seite abgeführt wurde; theils kann er sie auch als einen wenig erheblichen Umstand übergangen haben, da doch gewiß die Absicht des Pilatus nicht war dem Herodes die Kenntniß über die Sache zu überlassen, sondern nur zu hören, was dieser von Galiläa her von Jesu wisse. Am ungezweifeltsten ist mir aus den Einzelheiten sowol, als aus dem ganzen Ton, daß von der Ausführung Christi an bis zu Ende dieses Stükks der Concipient als Au-

292 genzeuge redet. Nur wird er gewiß auch nicht die ganze Zeit

der Nähe des Kreuzes geweſen ſein, ſondern wie es ſcheint
ehr anfangs als hernach. Denn auch das Geſpräch zwiſchen
hriſto und den Mitgekreuzigten muß doch bald am Anfang vor-
allen ſein. Nur etwas iſt hier mit in die Erzählung einge-
oben, was auch von den Umſtehenden keiner kann ergänzt ha-
n, nämlich das Zerreißen des Vorhanges im Tempel. Und
oher ſoll überhaupt dieſe Nachricht gekommen ſein? und wie
nn man ſich die Thatſache denken? War es der Vorhang vor
m Heiligen: ſo mußte freilich von einer großen Menge Vol-
es wahrgenommen werden, daß er zerriſſen ſei. War es der
or dem Allerheiligſten: ſo konnten nur die Prieſter es wahrneh-
en; und wie ſollten ſie nicht alles mögliche gethan haben, um
die Thatſache, deren Deutung noch aus den in den lezten Ta-
en von Chriſto vorgetragenen Parabeln ſo nahe lag, auf alle
Weiſe zu verheimlichen? Geſchah aber dies, wie ſollte die Nach-
richt davon an unſere Erzähler bei Matthäus und Lukas ge-
kommen ſein? Und geſezt dies ſei durch gläubige Prieſter ge-
ſchehen, warum bedienen ſich die Apoſtel nirgends in ihren Re-
den dieſes Umſtandes, der als Zeichen von ſo großer Wirkung
ſein mußte? Warum auch nicht die leiſeſte Spur einer Anſpie-
lung darauf in dem Brief an die Hebräer? Ganz daſſelbe gilt
auch von dem äußeren Vorhang, nur daß hier die Deutung
ſchwächer iſt, eben deshalb aber auch die Begebenheit als Zeichen
ſchwächer, alſo auch unwahrſcheinlicher, wie denn auch die Aus- 293
leger alle den innern Vorhang zu verſtehen pflegen. Durch dieſe
gänzliche Nichtbenuzung nun wäre die Wirkung des Zeichens
verloren gegangen, und alſo die göttliche Abſicht dabei völlig ver-
fehlt worden. Ich glaube daher weder, daß irgend eine Rükk-
ſicht die Apoſtel zurükkgehalten haben würde dieſes bedeutenden
Ereigniſſes zu erwähnen, noch auch, daß wenn dieſes geſchehen,
jede Spur hievon im Neuen Teſtament fehlen würde, und ſchließe
alſo weiter, daß es hiemit dieſelbe Bewandtniß habe, wie mit
dem Engel in Gethſemane. Sobald man anfing das Verdienſt
Chriſti und die Vorzüge des Chriſtenthums unter den im Brief

an die Hebräer herrschenden Bildern darzustellen, ja schon in den ersten leisesten Uebergängen zu dieser Lehrweise, bei der ersten Aufnahme der Heiden, die man zum jüdischen Cultus nicht verpflichtete, und die also auch ohne Antheil an den jüdischen Sühnungen blieben, konnten, ja mußten fast solche Darstellungen in die christlichen Hymnen kommen. Bedenkt man nun noch wie bei Matthäus mit diesem Zerreißen, des Vorhangs in Verbindung gesezt ist das Aufthun der Gräber, deren Todte aber doch erst bei der Auferstehung sich zeigen, und wie dies vollends als eine Thatsache noch weniger construirt werden kann: so wird man wol auch hier denselben poetischen Ursprung lieber anerkennen als zu andern erkünstelten und immer höchst ungenügenden Erklärungen seine Zuflucht nehmen wollen. Daß aber dergleichen poetisches vereinzelt und aus dem Zusammenhang herausgerissen, da die Finsterniß und das Erdbeben einen so leichten Uebergang darboten, von einigen für geschichtlich konnte genommen werden, zumal wo die Grenzen zwischen Poesie und Prosa so schwankend sind, das ist wol sehr begreiflich. Auch besorge ich nicht, daß jemand hier die Absicht finden werde, ein Wunder, was die Sache ohnedies nicht einmal zu sein brauchte, wegzuerklären; sondern wenn nur nicht das wirklich erfolgte mit der Voraussezung dieser Thatsache in Widerspruch stände, wollte ich sie wol stehen lassen, und den Streit, ob sie natürlich sei oder übernatürlich, anderen überlassen. Zunächst aber kommt es mir nur darauf an den Charakter unserer Erzählung zu bestimmen, und festzustellen, daß wenn auch, da nicht alles erzählte selbst gesehen sein konnte, etwas in dieselbe mit Unrecht als factisch aufgenommen ist, was zu derselben Zeit im Tempel geschehen sein sollte, da unser Erzähler sich am Orte der Kreuzigung befand, daraus nicht geschlossen werden könne, daß er auch hier nicht als Augenzeuge rede, sondern überall nur aus abgeleiteten und zum Theil unsichern Quellen berichte. Der Unterschied in der ganzen Darstellung zwischen dem was er unmittelbar gesehen haben kann, und dem was er nothwendig anderwärts her

der Nähe des Kreuzes gewesen sein, sondern wie es scheint
anfangs als hernach. Denn auch das Gespräch zwischen
und den Mitgekreuzigten muß doch bald am Anfang vor-
sein. Nur etwas ist hier mit in die Erzählung einge-
, was auch von den Umstehenden keiner kann ergänzt ha-
nämlich das Zerreißen des Vorhanges im Tempel. Und
soll überhaupt diese Nachricht gekommen sein? und wie
man sich die Thatsache denken? War es der Vorhang vor
Heiligen: so mußte freilich von einer großen Menge Vol-
hergenommen werden, daß er zerrissen sei. War es der
Allerheiligsten: so konnten nur die Priester es wahrneh-
und wie sollten sie nicht alles mögliche gethan haben, um
che, deren Deutung noch aus den in den lezten Ta-
Christo vorgetragenen Parabeln so nahe lag, auf alle
zu verheimlichen? Geschah aber dies, wie sollte die Nach-
von an unsere Erzähler bei Matthäus und Lukas ge-
sein? Und gesezt dies sei durch gläubige Priester ge-
warum bedienen sich die Apostel nirgends in ihren Re-
ches Umstandes, der als Zeichen von so großer Wirkung
mußte? Warum auch nicht die leiseste Spur einer Anspie-
darauf in dem Brief an die Hebräer? Ganz dasselbe gilt
von dem äußeren Vorhang, nur daß hier die Deutung
her ist, eben deshalb aber auch die Begebenheit als Zeichen
her, also auch unwahrscheinlicher, wie denn auch die Aus- 293
alle den innern Vorhang zu verstehen pflegen. Durch diese
liche Nichtbenuzung nun wäre die Wirkung des Zeichens
gegangen, und also die göttliche Absicht dabei völlig ver-
worden. Ich glaube daher weder, daß irgend eine Rükk-
die Apostel zurükkgehalten haben würde dieses bedeutenden
gnisses zu erwähnen, noch auch, daß wenn dieses geschehen,
Spur hievon im Neuen Testament fehlen würde, und schließe
weiter, daß es hiemit dieselbe Bewandtniß habe, wie mit
Engel in Gethsemane. Sobald man anfing das Verdienst
risti und die Vorzüge des Christenthums unter den im Brief

ſuchen des Urevangeliums in andern gleichhaltigen Abſchni
und nur in ſolchem Zuſtande, wenn alles ſchwimmt und
nichts feſthalten kann, und den Unterſchied verloren hat zwiſ
der Einerleiheit des Gegenſtandes und der der Erzählung, iſt
möglich auch hier einen gemeinſchaftlichen Text durchſchim
zu ſehn.

Mit dem lezten Theil von XXIII, 50 bis zu Ende hat
eine ganz ähnliche Bewandtniß. Wenn man betrachtet wie
erſte Auferſtehungsbericht XXIII, 55 anfangend bei XXIV,
abbricht ohne zu irgend einem Reſultat zu führen, ſondern
Leſer in der Ungewißheit laſſend über die eigentliche Bewandt
der Sache: ſo fragt man ſich natürlich, hat dieſes ſo und weiter
nichts im Urevangelium geſtanden? oder war es dort freilich wei
ter fortgeſezt, wie es Matthäus und Markus jeder auf ſeine
Weiſe haben, aber Lukas hatte nur ſolche Eile zu der Geſchichte
297 von den zwei emmauntiſchen Jüngern zu kommen, daß er es
ſchmähte jenes zu Ende zu bringen? Und man wundert ſich bei
dem oft ſo genau und bis auf einzelne Redensarten den Text
des Urevangeliums beſtimmenden und von den Zuſäzen unter
ſcheidenden Eichhorn keine genauere Auskunft hierüber zu fin
den, und bedauert, daß er auch ſchon müde geweſen, ehe er hie
her gekommen. Wenn man aber weiter lieſt, und dieſen Bericht
mit XXIV, 22. 23 vergleicht: ſo ſieht man deutlich genug, e
iſt nichts anders als eine Erweiterung dieſer beiden Verſe oder
ein Commentar über ſie, und das frühere wird nur grade ſo
weit erzählt, als die emmauntiſchen Jünger es wußten, ehe ſie
den Weg antraten, auf dem ihnen Jeſus begegnete. Kann man
ſich unter dieſen Umſtänden wol der Ueberzeugung erwehren, der
erſte Bericht ſei nur in Bezug auf die zweite Erzählung entſtan
den? Dieſe iſt offenbar der Kern des ganzen; und da ſie in
dieſer Ausführlichkeit nur kann nach der urſprünglichen mündli
chen Erzählung eines der beiden, und alſo am wahrſcheinlichſten
des Kleopas der darin genannt wird, ſchriftlich aufgenommen
ſein: ſo liegt wol am nächſten zu glauben daß auch der erſte

richt nach dieſes Mannes weiteren Erläuterungen über das in
r Erzählung ſelbſt vorkommende abgefaßt iſt, wahrſcheinlich
ſo von demſelben, der die Haupterzählung ſchriftlich verfaßt
at. Daß dieſes aber Lukas ſelbſt geweſen, iſt mir nach dem
hen bereits erwähnten unwahrſcheinlich wegen der Art wie ſich 298
XXIII, 55 zu 49 verhält. Nun iſt aber auf der andern Seite
V. 55 wegen des δὲ καὶ als ganz neuer Anfang nicht anzu-
hn; auch iſt die vorhergehende Nachricht von dem Begräbniß
Chriſti nur ſummariſch und offenbar in Bezug auf das folgende
rzählt; denn das καὶ σάββατον ἐπέφωσκε V. 45 und καὶ τὸ
μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν V. 56 ſtehn of-
fenbar in Verbindung mit einander. Alſo iſt auch gewiß V. 50
der eigentliche Anfang der ergänzenden Erzählung, welche eben
ſo mit καὶ ἰδοὺ eintritt wie die Haupterzählung. Dieſes alſo
hätte meiner Meinung nach Lukas ſchon ſo gefunden, und ſeiner
vorigen Denkſchrift über die Kreuzigung ganz einfach angehängt,
ohne beide näher mit einander zu verbinden, was gar leicht durch
einige Worte hätte geſchehen können. Man ſehe nur das ὀψίας
δὲ γενομένης bei Matthäus und das ganz ähnliche bei Mar-
kus. Denn ſoviel hätte wol Lukas auch zuſammenbringen kön-
nen, wenn er gewollt hätte, ſo gut als jene beiden, geſezt auch
das Urevangelium hätte eine ſolche Verbindung nicht gehabt,
ſondern, wiewol das wunderbar genug wäre, ſo abgebrochen wie
Lukas ſelbſt das Begräbniß erzählt. So wie aber aus allem
dieſen ganz unwahrſcheinlich werden muß, daß wir hier auf ein
Urevangelium zurükkzugehen haben: eben ſo macht ſchon V. 54
allein unglaublich, daß Lukas nach Anleitung des Matthäus und
Markus zuſammenhängend geſchrieben habe. Denn dann hätte 299
er nicht hier erſt geſagt καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευή; man ſehe
nur wie Markus, der ſich des Zuſammenhanges befleißigt, XV,
42 daſſelbe beibringt; und das σάββατον ἐπέφωσκε war auch
ganz überflüſſig, da oben ſchon die Neunte Stunde angegeben
war. Dieſe urſprüngliche Haupterzählung aber muß wol mit
V. 43 oder 44 geſchloſſen haben. Denn wenn man bedenkt,

daß die beiden Jünger erst nach der Abendmahlzeit, und nachdem sie sich von dem ersten Erstaunen erholt hatten, wieder aus Emmaus aufbrachen, daß sie in Jerusalem erst sich erzählen ließen und selbst erzählten, daß über dem erst Christus erschien und neue Zeit verging über dem Erstaunen der Jünger und den Beweisen von der Körperlichkeit seines Daseins: so kann man nicht glauben, daß noch Zeit übrig gewesen zu solchen ausführlichen Erörterungen, wie von denen V. 45 - 47 gesprochen wird; Christus müßte denn die Reden bis tief in die Nacht hinein gedehnt haben, und das würde ein unmittelbarer Berichterstatter wol mit erwähnt haben, eben wie es uns in der Apostelgeschichte gelegentlich von Paulus erzählt wird. Dazu kommt noch, daß Christus an diesem Tage wol schwerlich den Jüngern aufgetragen haben kann ruhig in der Stadt zu bleiben bis zur Ausgießung des Geistes, denn er hat sie ja nach Galiläa beschieden; sondern dieses kann er erst kurz vor der Himmelfahrt gesagt haben. Daher beginnt wol mit V. 44 ein späterer zusammenfassender Nachtrag, der von Ort und Zeit nichts genaues wissend nur das wesentliche von den Gesprächen des Erlösers mit den Jüngern wiedergiebt, und eben so eine sehr summarische Notiz von dem Abschiede und der Himmelfahrt Christi hinzufügt. Diesem Nachtrage aber sieht man es wol sehr an, wie unrichtig die Vorstellung ist, als seien die Nachrichten von einzelnen Ereignissen in mündlicher Ueberlieferung sehr unverkürzt durch vielerlei Hände gegangen; sondern man sieht deutlich, sie schrumpften allerdings zusammen. Denn so kurz kann wol eine ursprüngliche Erzählung von dem Abschiede Christi gewiß nicht gewesen sein. Wenn nun von diesem Schluß, da er ja doch späterer Abkunft sein muß, jemand annehmen will, dieser rühre endlich von dem Sammler und Ordner des ganzen her, der für nöthig hielt, wenngleich nur aus den allgemeinen Notizen, die er verbreitet fand, dem ganzen eine Krone aufzusezen, die ihm noch fehlte: so weiß ich dagegen nichts bestimmtes einzuwenden, und finde

es artig, daß so wie wir den Anfang ihm selbst zuschreiben
mußten, nun auch das Ende auf seine Rechnung kommt. Nur
verbürgen mag ich es auch nicht; denn eben so gut kann schon
ein früherer Besizer unserer Haupterzählung, dem auch grade
nicht mehrere ins einzelne gehende Nachrichten von den Tagen
der Auferstehung zu Händen kamen, diese Ergänzung angefügt
haben, und Lukas eben dadurch, daß er nun alles abgerundet
und völlig geschlossen fand, abgehalten worden sein genauere 301
Nachforschungen über diese Zeit anzustellen, die doch einem so
fleißigen und glükklichen Forscher gewiß eine oder die andere
von denen Geschichten, die uns anderwärts her schon bekannt
oder die hier angedeutet aber nicht ausgeführt sind, würden ein-
getragen haben.

Sehe ich nun zurükk auf die stükkweise durchgeführte Un-
tersuchung, und fasse alles zusammen: so scheint mir, wenn
auch gegen manches einzelne mehr oder weniger sollte auszu-
stellen sein, doch die Hauptsache fest zu stehen, daß Lukas in
diesem Theile seines Werkes weder unabhängiger Schriftsteller
ist, noch aus mehreren auch über das ganze des Lebens Jesu
sich verbreitenden Schriften zusammengearbeitet hat. Denn zu
oft wiederholt sich die Wahrnehmung abgesonderter mit dem
übrigen in keiner Beziehung stehenden Stükke, und zu verschie-
den ist der Charakter der einzelnen Theile, als daß eines von
beiden könnte der Fall sein. Sondern er ist von Anfang bis
zu Ende nur Sammler und Ordner schon vorhandener Schrif-
ten, die er unverändert durch seine Hand gehen läßt. Sein
Verdienst als solcher aber ist zwiefach, theils das der Anord-
nung, doch ist dieses das geringere. Denn da er vieles schon
verbunden fand, so ist theils die Richtigkeit seiner Anordnung
bedingt durch seine Vorgänger, und manches kann an unrechter
Stelle stehen ohne seine Schuld; theils aber war auch die An-
ordnung nun viel leichter, als wenn er alles einzeln gefunden
hätte. Das weit größere Verdienst aber ist dieses, daß er fast 302

lauter vorzüglich ächte und gute Stükke aufgenommen hat. Denn dies ist gewiß nicht das Werk des Zufalls, sondern die Frucht einer zwekkmäßig angestellten Forschung und einer wohl überlegten Wahl. Und so liegt uns zunächst ob zu sehen, ob er sich eben so oder vielmehr ganz anders in dem zweiten Theile seines Werkes zeigt.

Ueber

den sogenannten ersten Brief

des

Paulos an den Timotheos.

Ein kritisches Sendschreiben

an

J. C. Gaß,

Consistorialassessor und Feldprediger zu Stettin.

1807.

Sie erinnern Sich, mein wertheſter Freund, daß ich ſchon als wir uns zulezt ſahen meines Verdachtes gegen unſern neuteſtamentiſchen erſten Brief an den Timotheos ſo gegen Sie erwähnte, als ſei es für mich ziemlich ausgemacht, daß er den Paulos nicht könne zum Verfaſſer haben. Das nähere von der Sache bin ich Ihnen aber immer noch ſchuldig geblieben. Denn damals wollte es uns nicht ſo gut werden, tiefer in dieſe Unterſuchung mit einander hineinzugehn, ſo daß ich Ihnen meine Gründe nur einigermaßen im Zuſammenhange auseinandergeſezt, und Sie mir Ihre Einwendungen, denn günſtig ſchienen Sie mir der Sache auf den erſten Anblikk nicht zu ſein, vorgetragen hätten. Das wiewol nur allzuſchnell beendigte Gefecht, die darauf folgende Unruhe in der Stadt und ſogar im Hauſe, das Durcheinanderlaufen der Menſchen, der auf ſo mancherlei Weiſe intereſſante Anblikk der franzöſiſchen Krieger, die halb belachten halb mitempfundenen Paroxysmen wunderlicher Beſorgniſſe, der immer noch unbegreifliche Schlag der unſere Univerſität noch vor Ihrer Abreiſe traf, und der traurige Anblikk der abſchiednehmenden fortwandernden ſtudierenden Jünglinge, dies waren in der That keine Umgebungen um einen kritiſchen Richterſtuhl dazwiſchen aufzuſchlagen, und kein Zuſtand um Wörter Redensarten und Wendungen ſcharf ins Auge zu faſſen, oder mitten in dem gänzlich unterbrochenen Zuſammenhange des Lebens den ſchlechten Zuſammenhang einer kleinen Schrift zu beurtheilen; wiewol auf der andern Seite Sie mir damals, als ſo vieles verloren ſchien,

auch ein neuteſtamentiſches Buch vielleicht eher Preis gegeb
hätten als jezt. Nun befinden Sie Sich leidlich ruhig zwiſch
Ihren vier Wänden, und von mir muß ich mich faſt wunder
daß die unerwünſchte Muße zu der ich ſeit jener Zeit verurthei
bin mir es nicht eher möglich gemacht hat Ihnen meine Schu
abzutragen, und daß ich auch jezt noch darauf denken muß mö
lichſt ſparſam mit der Zeit umzugehn. Darum hoffe ich, S
laſſen es ſich gefallen, daß wenn ich Ihnen jezt die Sache da
ſtelle wie ſie mir erſcheint, und Sie nach Möglichkeit zu üb
zeugen ſuche, es ſo geſchieht daß das theilnehmende theologiſch
Publicum gleich mit eingehn kann. Dieſe Einrichtung hat man
cherlei Vortheile. Denn indem ich gleich öffentlich rede, kann
mir doch, wenn es bei Ihnen ja nicht gelingen ſollte meine Be
hauptung durchzuſezen, dies bei manchem andern indeß gelungen
ſein; und daraus, daß ich mich doch unmittelbar und zunächſt
an Sie wende, ziehe ich den Nuzen, daß ich manches als unter
uns abgemacht vorausſezen kann, worüber unſer Publicum, wel
ches wie Sie wiſſen immer nicht weit genug auf die erſten
Grundſäze zurükkgehen kann, vielleicht erſt Rath zu pflegen und
Einverſtändniß zu treffen verlangen möchte. Denn warlich, das
ſollte mir ſchlecht gefallen, wenn ich nun erſt allerlei Vorreden
machen müßte über die Befugniß zu einer ſolchen Unterſuchung,
und mich höflich entſchuldigen bei vielen, daß ich ſchlechthin
nichts davon verſtehe, warum wol die neuteſtamentiſchen Bü
cher in irgend einer Hinſicht irgend anders ſollten behandelt wer
den als andere, oder welches andere Maaß man anlegen ſollte,
um über einen Verdacht gegen ihre Aechtheit zu entſcheiden, als
bei andern alten Schriften, ſondern daß ich für dieſe Sammlung
keine andere Regel wüßte, als für andere, welche die alten
Grammatiker gemacht haben, daß nämlich nicht die Sammlung
ſondern nur jede einzelne Schrift als ein ganzes anzuſehen iſt,
und für ſich ſelbſt ſtehen und Beweis führen muß wem ſie zu
gehöre, dabei aber auch die übrigen derſelben Sammlung als
Zeugen anführen kann und annehmen muß. Freilich ſollte man

n, hiegegen dürften selbst die strengsten Anhänger der Ein-
gslehre, in wiefern sie nur Protestanten sind und bei den
nen nicht wieder dieselbe Eingebung voraussezen, nichts
enden haben. Denn wenn sich nun zeigen ließe daß eine
e sowol im Gebrauch der Wörter und Redensarten als in
Fügung und dem Zusammenhang der Gedanken von den
n desselben Schriftstellers gänzlich abwiche: so wäre es doch
nicht anzunehmen daß sie dennoch dem dessen Namen sie
angehöre, und also vorauszusezen, der heilige Geist habe
s seiner Instrumente gar nicht der Natur desselben ge-
nen ganz ihr zuwider bedient, wie einer unserer komi-
ichter die Tonkünstler beschuldigt daß sie es mit den
te selten thäten. Aber wie gesagt so klar dies alles
h lieb ist es mir doch daß ich nicht nöthig habe es erst
ten indem ich zu Ihnen rede. Und dann kämen noch
n welche es am meisten mit der Nuzanwendung zu thun
n unsern Amtsgenossen den Predigern viele, und be-
sich über die Menge der schönen Trost- und Ermahnungs-
weisprüche, die nun verloren gingen. Doch warum bin
hinauf gekommen! Dies ist die nicht genug zu bekla-
beschränkte Ansicht des heiligen Buchstabens, an die ich
nken kann ohne theils darüber zu jammern theils mich
zu ereifern. Als ob nun großes daran könnte gelegen
s dies oder jenes was wirklich und unläugbar im Sinne
risthums von uns speculirt und gelehrt oder den Chri-
gegeben wird, doch auch ja ein und das andere Mal
der um es gleich ganz und grade herauszusagen, daß es
t je buchstäblich in den heiligen Büchern stehe, und wir
elmehr volles Recht hätten, auch das mit demselbigen
n Ansehn vorzutragen, was so gewiß als die heiligen
eine bestimmte Sinnesart und Ansicht darlegen, eben
s in diese Ansicht gehört, aus ihrem wesentlichen Inhalt
t und in Uebereinstimmung damit steht, also auch wirklich
zen derselben enthalten ist, wenngleich nicht einzeln her-

ausgehoben. Deshalb warlich könnte ich an jeder kritischen U
tersuchung ganz ruhig theilnehmen, und noch manches m
aus unserer biblischen Sammlung, und gewiß mit mir je
der nicht etwa der wunderbaren Meinung zugethan ist, das C
stenthum könne seine Göttlichkeit nur abgeleitet besizen von e
irgend anderweitigen Göttlichkeit der Schrift, und habe se
seine Einheit als die Begründung seiner einzelnen Theile nu
ihr, sondern für den vielmehr die Göttlichkeit der Schrift h
andere ist als die Göttlichkeit des darin enthaltenen, des C
stenthumes selbst. Allein hierüber wird wol das unselige H
und Herschwanken und das behutsame Verbergen des Str
11 punktes unter unbestimmten Wörtern, die doch wenn man
darüber vereiniget nur einen unsichern Waffenstillstand gewähr
dies alles wird wol so bald noch kein Ende nehmen, besonde
unter denen unseres Standes, welche durch die gewöhnliche hall
gelehrte halb superstitiöse Behandlungsweise aus der natürlichen
Ansicht des gesunden religiösen Sinnes einmal herausgerissen un
doch außer Stande sind mit Hülfe einer höhern Einsicht wied
zu ihr zurükkzukehren. Für diese weiß ich dann keinen ande
Trost, wenn sie doch Bedenken tragen sich der Stellen aus e
ner untergeschobenen aber doch alten und ächt christlichen Schr
nach wie vor zu bedienen, als daß sich bei genauerer Betra
tung vielleicht finden wird, daß, wenn sie anders gramma
gewissenhaft mit ihrem Text umgehn wollen, sie eben nicht etwa
bedeutendes und sehr brauchbares werden verloren haben.

12 Allein daß ich ja nicht das Ansehen gewinne, als wollt
ich, unter dem Vorwande nur über Meinungen hinwegzuei
die Ihnen eben so wenig gelten als mir, zugleich unvermer
und arglistigerweise mich um etwas herumschleichen was Sie
mir allerdings einzuwenden gedächten! Wenn ich mich nämlich
an Ihre Frage erinnere, ob ich denn irgend Zeugnisse oder hi
storische Spuren für meinen Verdacht hätte, eine Frage, die wir
Sie sehen werden zu bejahen oder zu verneinen ist, je nachdem
wir uns über den Sinn der Worte verständigen: so kann mir

ſt zweifelhaft werden, ob Sie mir die angezogene und
on mir auf einem andern Gebiete ſchon eben ſo aufge-
Regel zur kritiſchen Würdigung einzelner Stükke aus al-
Sammlungen nicht werden ſtreitig machen, oder ob Sie
wenigſtens ſagen werden, daß ſo weit ſie auf das Neue 13
ent anwendbar ſei ſie offenbar gegen mich zeuge; und ich
gewiß dieſe Bedenklichkeit nicht von mir hinwegſchieben.
nämlich, können Sie ſagen, unſer Glaube an die Authentie
teſtamentiſchen Schriften auf dem Zeugniß der Zeitgenoſ-
wenigſtens ſolcher Schriftſteller beruhen welche nahe ge-
jene Zeit hinanreichen, daß ihr Zeugniß zugleich für das
der Zeitgenoſſen ſelbſt gelten kann: ſo wäre es bei der
den Seltenheit ſolcher Schriftſteller, bei der großen
lichkeit daß jene Schriften nicht einmal gleich nach
der Apoſtel ſind geſammelt worden, und in Erwägung
ierigkeit ihrer Verbreitung und der wenig ausgebreite-
ung und Bücherkenntniß unter den erſten Chriſten über-
ſehr unbillig ſolche Beweiſe für jedes einzelne Buch zu
, und wo nicht es für einen Spätling oder ein Wechſel- 14
lten zu wollen. Und wiederum, würden Sie wol fort-
, wenn wir uns der nächſten Zeugniſſe entſagen, und doch
inzelnen Aufſaz beſonders prüfen und beſtätigen wollen:
ſten wir uns nur auf die innern Kennzeichen beſchränken,
elche es bei gar vielen unter dieſen Büchern an der gehö-
Baſis auf welcher wir mit Erfolg operiren könnten noth-
fehlen, und daher immer zweifelhaft bleiben muß, wem
entlich mögen zuzuſchreiben ſein. Aber wenn dem nun
wäre, liebſter Freund, und wir nie erführen wem eigent-
zweite Brief Petri angehört und die beiden lezteren des
nes, und die Apokalypſis und der Brief an die Hebräer,
noch unentſchiedenen Fragen zu geſchweigen: ſo weiß ich
warum es nicht beſſer ſein ſollte dies alles nicht zu wiſſen,
der kritiſchen Kunſt, indem die Aufgabe offen gehalten wird 15
der Preis gewonnen werden kann, die Möglichkeit daß ſie

nicht über die Redaction dieses merkwürdigen Buches von
etwas abzusprechen, an den in der Apostelgeschichte enthalt
Aufsäzen. Hier finden wir Reden des Paulos, welche offe
gar nicht gleich den hellenischen und römischen die deutlich
Spuren an sich tragen von dem Geschichtschreiber verfaßt
sein; wir finden ferner, wenngleich nur fragmentarisch, eine
zählung der merkwürdigsten Begebenheiten seines apostolischen
bens, und was noch mehr ist eine durch alle Kennzeichen
empfehlende sehr lebendige Darstellung seines Charakters und
ner Handelsweise. Aus der Uebereinstimmung mit diesen N
richten müssen sich unstreitig die wichtigsten und größten sei
Briefe als ächt unmittelbar erweisen lassen, und diese wieder
müssen den übrigen als Typos der Composition und der Schul
21 art vorstehen, und denen die hierin mit ihnen übereinstimmen m
so mehr zur Beglaubigung dienen, als eine sehr kunstreiche un
besonnene Nachahmung unter den Christen jener Zeit nicht z
denken ist. So angesehen, hoffe ich, werden Sie gegen die An
wendung meiner Regel auf den vorliegenden Fall nichts einz
wenden haben, sondern mir Befugniß zum Zweifeln zugeste
wenn meine Bedenklichkeiten wirklich durch Anlegung dies
Maaßstabes entstanden sind, und mir um so mehr beistimmen
mehr Sie Sich selbst überzeugen wie wenig der Brief demselben
gerecht ist. Genau genommen bin ich nicht einmal der erste den
ein solcher Verdacht aufsteht, sondern wenn auch sonst niemand
wie ich denn keinen weiter weiß, so hat doch einer der gründ
lichsten und am meisten kritischen Forscher alter christlicher Ge
22 schichten unter den Theologen unserer Zeit, J. E. C. Schmidt
in seiner Einleitung ins Neue Testament S. 260 wirklich einen
solchen Verdacht, und wol gewiß für jeden der aufmerken will
bestimmt genug geäußert. Und zwar auch in Bezug auf die
Apostelgeschichte, weil nämlich die Angaben des Briefes mit den
Nachrichten, die jene ertheilt, nicht übereinstimmen wollen. Den
einzigen Ausweg gegen diesen Widerspruch nimmt er zwar auch
an, aber offenbar nur mit dem Gefühl daß es ein Nothbehelf

in der That dieser, daß unmittelbar fast darauf in dem Briefe des Polykarpos von den Weibern und Wittwen die Rede ist, und sich, ohnerachtet unser Brief sich dadurch auszeichnet der einzige zu sein im Neuen Testament der Vorschriften für die letzteren enthält, hier dennoch nicht die mindeste Spur einer Anführung zeigt, die in der That kaum wäre zu vermeiden gewesen, wenn Polykarpos unsern Brief so im Gedächtniß hatte, daß 18
er jene Worte daraus entlehnen konnte. Umstände dieser Art, ich gestehe es Ihnen, haben für mich, wenn sie gleich nur negativ sind, eine so große kritische Wichtigkeit, daß ich hieraus gleich setzen möchte, Polykarpos habe unsern Brief nicht gekannt, und wir würden ihn, auch wenn uns alle seine Schriften übrig geblieben wären, nicht darin angeführt finden. In den übrigen Schriften der apostolischen Väter aber ist nirgends etwas aus unserm Briefe entlehnt, daß ich wüßte, oder seiner erwähnt. Was endlich den Eusebios betrifft, so behandelt er in jener bekannten Stelle H. E. III, 25 die paulinischen Briefe als Ein ganzes, was freilich beweiset wie lange vorher schon die Sammlung grade so wie wir sie haben abgeschlossen war, aber auch wie unkritisch man dabei zu Werke gegangen ist. Von dieser Seite also steht die Sache wol so, daß wenn sich gegründeter 19
Verdacht gegen unseren Brief zeigt, er durch die Zeugnisse des Alterthumes allein schwerlich könnte gerettet werden. Der Verdacht selbst aber muß freilich anders woher kommen, nämlich aus den inneren Kennzeichen; und wie vielfältig er mir hier entgegengekommen ist und sich unwiderstehlich aufdrängt, das sollen Sie eben sehen und beurtheilen. Denn bei einem für paulinisch ausgegebenen Briefe kann es uns unmöglich an den Mitteln uns von seiner Aechtheit zu überzeugen fehlen, und für diese Sammlung für sich genommen muß ich eben, ganz entgegengesezt dem Eusebios, die aufgestellte Regel in der größten Strenge festhalten. Zuerst nämlich haben wir ja für sie einen so gut als gleichzeitigen Schriftsteller, nämlich in dem Neuen Testament selbst, an 20
den, um ja nicht mehr zu sagen als ich verantworten kann, und

25 seitdem noch mehr gethan; wie denn ein großer Theil von d
was ich Ihnen vortragen werde, grade als Resultat dieser V
gleichung sehr merkwürdig und am meisten einleuchtend ist. A
lassen Sie uns erst übereinkommen, wiefern wol diese drei Bri
zusammengehören und worin sie einander ähnlich sein müßten,
daß sie sich mehr von den übrigen absondern und in einen eig
Kreis zusammenstellen. Nämlich alle drei haben wol nur d
allerdings merkwürdige unter sich gemein, daß sie an einz
Personen gerichtet sind, in welcher Beziehung sie dann noch d
kleinen Brief an den Philemon sich zugesellen würden, von de
aber doch hier weiter nicht die Rede sein kann. Dem Inhal
nach aber sind sie bei weitem so genau nicht verwandt; sonder
unser Brief hat mit dem an den Titos nur zum Theil die A
sicht gemein, über die in einer Gemeine zu treffenden Anordnu
26 gen das nöthigste vorzuschreiben, mit dem andern an den Tim
theos gar nur die persönlichen Verhältnisse des Paulos und sei
nes Schülers, von denen aber hier sehr wenig die Rede ist, und
sonst wenige Einzelheiten, und jene beiden zumal, der zweite an
den Timotheos und der an den Titos, haben was den Inhalt
betrifft gar nichts ähnliches. Dazu kommt noch ein bedeutende
Unterschied der Zeit. Denn wenn sich auch nicht genau bestim
men läßt wann eigentlich der Brief an den Titos geschrieben
worden ist: so fällt doch gewiß der zweite Brief an den Tim
theos um mehrere Jahre später als der erste der Angabe nach
müßte geschrieben sein, in einer merkwürdigen erfahrungsreichen
Zeit, von der die erste Hälfte, jene Reise nämlich des Paulos
um die Gemeinen zu besuchen und mit der gesammelten Steuer
27 gleichsam triumphirend in die Mutterkirche einzuziehen, ohnstrei
tig die Blüthe seines Apostolats zu nennen ist, die andere dage
gen, das einsame lange Gefängniß, als der Anfang seines Mär
tyrerthums gelten kann. Der erste Brief gehört dann offenbar
noch der ersten, der zweite der andern Periode an, und dies
reichte in der That hin um eine bedeutende Verschiedenheit zu
begründen. Dennoch lasse ich mir die durch unsern Brief ver-

mittelte Gemeinschaft aller dreier gefallen, auch in Beziehung auf die Sprache, und will mich nicht wundern auch über eine gröſsere Uebereinstimmung als zu erwarten wäre, wenn nur alles rechtlich dabei zugeht.

Dies sollte denn auch das erste sein was wir mit einander in Betrachtung zögen, zu sehen wie viele Einzelheiten unser Brief in Absicht auf die Sprache nur mit jenen beiden gemein hat, und wie wunderlich diese Gemeinschaft näher angesehen herauskommt. Allein zuvor lassen Sie Sich gefallen noch eine kleine 28
Wanderung darauf anzustellen, wieviel Sprachschäze wir in unserem Briefe antreffen, die auch in jenen nicht, sondern nirgends in paulinischen Briefen ja gröſstentheils überhaupt im Neuen Testament nirgends vorkommen. Freilich werden Sie sagen, es sei natürlich bei einem Schriftsteller von dem wir überall nur weniges und dies wenige in mehreren einzelnen Aufsäzen von ganz verschiedener Abzwekkung vertheilt besizen, daß in jedem mehreres vorkomme was sich sonst nicht findet. Und wer sollte dies nicht zugeben? Allein Sie werden gestehen müssen daß diese Seltenheiten für unseren Brief ganz unverhältnißmäßig sind. Nur müssen Sie dies unerfreuliche über sich ergehen lassen, daß ich Ihnen nun, ganz anders als man sonst bei Gastmahlen mit kleinen die Eßlust reizenden Schüsselchen anzufangen pflegt, zuerst ein troknes möglichst vollständiges Verzeichniß von Wörtern 29
vorsezе.

Sehr bald V. 3 kommt Ihnen das wunderliche sonst nirgends im N. T. erscheinende Wort ἑτεροδιδασκαλεῖν entgegen, welches seiner Natur nach ein anderes gar nicht vorkommendes ἑτεροδιδάσκαλος voraussezt, und freilich auch dann nur schlecht wäre, da von so vielen Compositis auf διδάσκαλος kein einziges auf διδασκαλεῖν meines Wissens vorkommt. Es kommt Cap. 6, 3 noch einmal wieder, wie denn überhaupt viele von diesen seltenen den paulinischen Schriften sonst ganz fremden Wörtern in unserm Briefe selbst mehrmals vorkommen, recht als wäre der Verfasser eben auch in Noth seine Ausdrükke zu wie-

derholen, hätte aber nur einen anderen Vorrath als Paulos. Die lezte Stelle erklärt durch einen Zusaz sehr deutlich, daß nichts
20 anderes gemeint ist als abweichend lehren von der ὑγιαινούσα διδασκαλία. Sonst sollte man aus dem der Form nach ganz analogen und gewiß pauliniſchen ἑτεροζυγεῖν zierlicher vermuthen, es bezöge ſich mehr auf das unähnlich andern neben ihnen beſtellten Lehrern lehren. So nähert es ſich mehr dem ἑτερόγλωσσος aus 1 Cor. 14, 21, welches außer jenem das einzige Analogon dafür in den Pauliniſchen Schriften iſt. Allein ſehen Sie nur wie ſich Paulos anderwärts aus Unkunde des bequemen Wortes mühſam durchhilft mit dem ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσειν 2 Cor. 11, 4, mit dem ἕτερον εὐαγγέλιον ebendaſ. und Gal. 1, 6, oder mit dem εὐαγγελίζεσθαι παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ebendaſ. V. 8 und 9. Ich möchte aber ſagen unſer Wort habe ſchon einen etwas zu hierarchiſchen Geſchmakk für ihn. Baſilios, Chryſoſtomos und Theodoretos, bei denen es vorkommt, mögen es wol urſprünglich aus unſerem Briefe haben.

21 ἀπέραντος V. 4, eine Form die wahrſcheinlich im gemeinen Leben nicht ſo ſelten war als wir ſie in Büchern finden, kommt auch nirgend wieder im N. Teſt., und der Verf. hätte kein beſſeres Wort wählen können, damit uns ſeine ſchwer zu beſtimmenden γενεαλογίαι, von denen wir unten werden reden müſſen, ja noch ſchwieriger würden. Schon die auslegenden Väter Chryſoſt. Hom. 1. ἤτοι πέρας οὐδὲν ἐχούσαις, ἢ οὐδὲν χρήσιμον, ἢ δυσκατάληπτον ἡμῖν, oder wie Oekumenios beides zuſammenzieht τὸ δὲ ἀπεράντοις οἷον τοῖς μὴ ἔχουσι πέρας τι χρηστόν, wiſſen offenbar nicht recht was ſie daraus machen ſollen. Scheint Ihnen aber nicht auch als ob wir faſt ein Recht hätten von Paulos bei ſolchen Stellen irgend ein Spiel mit dem Wort oder mit Gegenſäzen zu erwarten was uns Aufklärung gäbe?

22 νομοδιδάσκαλοι V. 7 ſind auch in den pauliniſchen Schriften ſonſt nicht zu finden, und Sie ſollen die Wahl haben, ob Sie meinen wollen, es bedeute hier weniger gewiſſe

Verrichtungen oder auch nur Kenntniſſe, als vielmehr eine beſtimmte Denkungsart, nämlich das hinübertragen wollen des moſaiſchen Geſetzes in das Chriſtenthum, wie Theodoretos zu erklären ſcheint Ed. Hal. Tom. 3. p. 640, was doch gewaltig abweichend wäre; oder ob Sie, verſteht ſich ohne mit Heinrichs zu glauben die chriſtlichen *πρεσβύτεροι* wären wirklich *νομοδιδάσκαλοι* genannt worden, was ganz wunderlich iſt, doch vorziehen es in der Bedeutung zu nehmen wie es im Lukas vorkommt für *γραμματεῖς*, und dann überſezen, Sie wollen unter uns gleichſam die *γραμματεῖς* vorſtellen; wie Chryſoſtomos es auch zu verſtehen ſcheint, wenn er ſagt *Ὁρᾷς καὶ ἄλλην αἰτίαν τὴν τῆς φιλαρχίας; διὰ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς ἔλεγεν, Ὑμεῖς δὲ μηδένα καλέσητε Ῥαββί*, und es dann noch mit Gal. 6, 13 zuſammenſtellt. Allein eine ſolche Parallele wäre wiederum eher von jedem andern zu erwarten als von Paulos.

νόμος κεῖται V. 9. Dieſer Ausdruck von ſehr guter Gräcität kommt meines Wiſſens im ganzen übrigen N. Teſt. eben ſo wenig vor als ſonſt noch bei Paulos, der immer ſagt *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος*, oder *οἱ τοιοῦτοι οὐκ εἰσὶν ὑπὸ νόμον*.

πατραλοίας, μητραλοίας, ἀνδροφόνος, ebend. alles dem N. Teſt. fremde Wörter. Auch pflegt Paulos in ſolchem Zuſammenhange dergleichen den Heiden ſelbſt urſprünglich fluchwürdiges und gräuelhaftes nicht vorzuführen. Gal. 5, 21, wo *φόνος* in einer ähnlichen Verbindung vorkommt, hat er offenbar nur den Gleichklang geſucht, und Röm. 1, 29, wo derſelbe Fall ſtattfindet, hat man es deshalb ſchon immer nicht in dem buchſtäblichen Sinne genommen.

θέμενος εἰς διακονίαν V. 12 iſt auch eine ſchlechte 34
Redensart, von der ich ſagen möchte ſie käme im Paulos ſonſt nicht vor. Denn er redet beſſer 1 Cor. 12, 28 *οὓς ἔθετο ὁ θεὸς ἀποστόλους*, 2 Tim. 1, 11 *ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ* und bei Lukas Act. 20, 28 *ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους*, ſo daß ich nicht einſehe warum er nicht auch hier ſollte geſchrie-

derholen, hätte aber nur einen anderen Vorrath als Paulos. Die lezte Stelle erklärt durch einen Zusaz sehr deutlich, daß nichts anderes gemeint ist als abweichend lehren von der ὑγιαινούσα διδασκαλία. Sonst sollte man aus dem der Form nach ganz analogen und gewiß pauliniſchen ἑτεροζυγεῖν zierlicher vermuthen, es bezöge ſich mehr auf das unähnlich andern neben ihnen beſtellten Lehrern lehren. So nähert es ſich mehr dem ἑτερόγλωσσος aus 1 Cor. 14, 21, welches außer jenem das einzige Analogon dafür in den Pauliniſchen Schriften iſt. Allein ſehen Sie nur wie ſich Paulos anderwärts aus Unkunde des bequemen Wortes mühſam durchhilft mit dem ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσειν 2 Cor. 11, 4, mit dem ἕτερον εὐαγγέλιον ebendaſ. und Gal. 1, 6, oder mit dem εὐαγγελίζεσθαι παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ebendaſ. V. 8 und 9. Ich möchte aber ſagen unſer Wort habe ſchon einen etwas zu hierarchiſchen Geſchmakk für ihn. Baſilios, Chryſoſtomos und Theodoretos, bei denen es vorkommt, mögen es wol urſprünglich aus unſerem Briefe haben.

21 ἀπέραντος V. 4, eine Form die wahrſcheinlich im gemeinen Leben nicht ſo ſelten war als wir ſie in Büchern finden, kommt auch nirgend wieder im N. Teſt., und der Verf. hätte kein beſſeres Wort wählen können, damit uns ſeine ſchwer zu beſtimmenden γενεαλογίαι, von denen wir unten werden reden müſſen, ja noch ſchwieriger würden. Schon die auslegenden Väter Chryſoſt. Hom. 1. ἤτοι πέρας οὐδὲν ἐχούσας, ἢ οὐδὲν χρήσιμον, ἢ δυσκατάληπτον ἡμῖν, oder wie Oekumenios beides zuſammenzieht τὸ δὲ ἀπεράντοις οἷον τοῖς μὴ ἔχουσι πέρας τι χρηστόν, wiſſen offenbar nicht recht was ſie daraus machen ſollen. Scheint Ihnen aber nicht auch als ob wir faſt ein Recht hätten von Paulos bei ſolchen Stellen irgend ein Spiel mit dem Wort oder mit Gegenſäzen zu erwarten was uns Aufklärung gäbe?

νομοδιδάσκαλοι V. 7 ſind auch in den pauliniſchen Schriften ſonſt nicht zu finden, und Sie ſollen die Wahl haben, ob Sie meinen wollen, es bedeute hier weniger gewiſſe

Verrichtungen oder auch nur Kenntniſſe, als vielmehr eine beſtimmte Denkungsart, nämlich das hinübertragen wollen des moſaiſchen Geſezes in das Chriſtenthum, wie Theodoretos zu erklären ſcheint Ed. Hal. Tom. 3. p. 640, was doch gewaltig abweichend wäre; oder ob Sie, verſteht ſich ohne mit Heinrichs zu glauben die chriſtlichen *πρεσβύτεροι* wären wirklich *νομοδιδάσκαλοι* genannt worden, was ganz wunderlich iſt, doch vorziehen es in der Bedeutung zu nehmen wie es im Lukas vorkommt für *γραμματεῖς*, und dann überſezen, Sie wollen unter uns gleichſam die *γραμματεῖς* vorſtellen; wie Chryſoſtomos es auch zu verſtehen ſcheint, wenn er ſagt *Ὁρᾷς καὶ ἄλλην αἰτίαν τὴν τῆς φιλαρχίας; διὰ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς ἔλεγεν, Ὑμεῖς δὲ μηδένα καλέσητε Ῥαββί*, und es dann noch mit Gal. 6, 13 zuſammenſtellt. Allein eine ſolche Parallele wäre wiederum eher von jedem andern zu erwarten als von Paulos.

νόμος κεῖται V. 9. Dieſer Ausdruck von ſehr guter Gräcität kommt meines Wiſſens im ganzen übrigen N. Teſt. eben ſo wenig vor als ſonſt noch bei Paulos, der immer ſagt *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος*, oder *οἱ τοιοῦτοι οὐκ εἰσὶν ὑπὸ νόμον.*

πατραλοίας, μητραλοίας, ἀνδροφόνοις, ebend. alles dem N. Teſt. fremde Wörter. Auch pflegt Paulos in ſolchem Zuſammenhange dergleichen den Heiden ſelbſt urſprünglich fluchwürdiges und gräuelhaftes nicht vorzuführen. Gal. 5, 21, wo *φόνος* in einer ähnlichen Verbindung vorkommt, hat er offenbar nur den Gleichklang geſucht, und Röm. 1, 29, wo derſelbe Fall ſtattfindet, hat man es deshalb ſchon immer nicht in dem buchſtäblichen Sinne genommen.

θέμενος εἰς διακονίαν V. 12 iſt auch eine ſchlechte Redensart, von der ich ſagen möchte ſie käme im Paulos ſonſt nicht vor. Denn er redet beſſer 1 Cor. 12, 28 *οὓς ἔθετο ὁ θεὸς ἀποστόλους*, 2 Tim. 1, 11 *ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ* und bei Lukas Act. 20, 28 *ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους*, ſo daß ich nicht einſehe warum er nicht auch hier ſollte geſchrie-

ben haben θέμενος διάκονον. Oder ſollten Sie mir 1 Theſſ. 5, 9 οὐκ ἔθετο ἡμᾶς εἰς ὀργήν entgegenſtellen wollen? Schwerlich wol.

διώκτης V. 13 finden Sie auch nur dies Eine Mal. Weit gelinder iſt doch wenn Paulos ſonſt von ſich ſelbſt ſagt ὡς ποτε ἐδίωκον oder von ſich ſagen läßt ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε. Und daß er den Unterſchied beider Ausdrükke gefühlt hat, ſieht man wol aus der Art wie er ζηλωτὴν Gal. 1, 14 braucht. Doch auf dieſe merkwürdige Stelle kommen wir noch einmal zurükk.

ἀποδοχὴ hier V. 15 und Cap. 4, 9 ſo wie ἀπόδεκτος Cap. 2, 3 und 5, 4 ſind auch nicht einheimiſch im N. Teſt.; ſogar das Zeitwort ἀποδέχεσθαι iſt wenigſtens nicht pauliniſch. εὐπρόσδεκτος, wofür ja unſer Wort bequemer geweſen wäre, finden Sie Röm. 15, 16 und das ganz einfache δεκτός Phil. 4, 18, dieſem fügt aber Paulos ſein gewöhnliches Wort εὐάρεστος hinzu. Bei unſerm Worte ſcheint übrigens offenbar die gaſtliche Bedeutung der guten Aufnahme mit zu ſpielen, in welcher es auch Plutarchos mit κλῆσις verbindet, σοφῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἀποδοχὴ καὶ κλῆσις Tom. II, p. 150. Offenbar heißt ſo ἀπόδεκτος ἐνώπιον τοῦ θεοῦ wohlaufgenommen bei Gott. Faſt wunderbar wäre es, wenn Paulos dieſer Ausdrukk ſo geläufig geweſen wäre wie man aus unſerem Briefe urtheilen müßte, daß wir gar kein Spiel deſſelben mit dem bei ihm ſo ſehr häufigen κλῆσις antreffen ſollten. — Das wollen wir ſchenken, um nicht auszuſehen als ob uns nichts zu klein wäre, daß V. 16 dieſer Artikel ἵνα ἐνδείξηται τὴν πᾶσαν μακροθυμίαν, den ich ſo auch nirgends loben möchte, ſich bei Paulos ſonſt nicht findet, ſo gewöhnlich ihm auch die Wendung iſt ἐν πάσῃ σοφίᾳ, εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, εἰς πᾶσαν ὑπομονήν, ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ, μετὰ πάσης ἐπιταγῆς, πᾶσαν ἐνδεικνύμενος πραότητα. Soll ich aber auch das ſchenken, daß ἀπωθεῖσθαι hier V. 19 offenbar von denen muß verſtanden werden, die ſchon im Chriſtenthum geweſen ſind und alſo

den Glauben und das gute Gewiſſen in ſich hatten? In den LXX leſen wir freilich ἀπωσάσθωσαν τὴν πορνείαν αὐτῶν Ezech. 43, 9; Paulos aber braucht das Wort in ſeiner eigentlichen Bedeutung, wo das was jemand von ſich ſtoßen ſoll außer ihm ſein muß. Röm. 11, 1 μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; und bei Lukas Act. 13, 46 ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε τὸν λόγον. Das gleich folgende ναυαγεῖν kommt im N. T. auch 17
nirgends metaphoriſch vor, und ſchlecht iſt es hier, weil es einen leicht über das ἀπωθεῖσθαι verwirren könnte, was auch ein Schiffsausdrukk iſt, Pollux 1, 114.

In den lezten Worten unſeres Capitels wird gewöhnlich das παιδεύεσθαι als κολάζεσθαι erklärt. Theodoretos nimmt es freilich ganz ſtreng ſo, wie Sie am deutlichſten aus den lezten Worten ſeiner Erklärung ſehen können, ἐκείνους δὲ εἰκὸς ἦν παιδευομένους μεταβαλεῖν τὴν γνώμην. Auch Chryſoſtomos ſcheint derſelben Meinung zu ſein, da er die Frage aufwirft, warum der Apoſtel ſie nicht ſelbſt gezüchtiget habe. Allein Phavorinus, welcher lehrt dieſe Bedeutung werde nur in der heiligen Schrift gefunden, meint gewiß die zahlreichen altteſtamentiſchen Stellen, nicht die unſrige. Hier würde dieſe Bedeutung die Structur gar zu ſchlecht machen wenn man nicht 18
ἵνα für ὥστε nehmen und überſezen wollte, ſo daß ſie durch die Strafe außer Stand geſezt würden zu βλασφημεῖν, was wol niemand wollen wird. Das Strafen liegt ſchon in dem παιδεύωσι, und das ἵνα deutet offenbar auf eine Folge, damit ſie lernen, wie wir auch als Drohung ſagen, ich will dich lehren, ohne daß man deshalb ſagen könnte lehren hieße bei uns auch ſtrafen. Allein auch in dieſer Bedeutung lehren kommt nun die Structur παιδεύειν τινά τι im N. Teſt. nirgends vor.

Im zweiten Cap. haben wir gleich an ἔντευξις ein ſchönes Wort, das nur in unſerem Briefe noch einmal Cap. 4, 5 vorkommt. Theodoretos und Oikumenios erklären es durch κατηγορία τῶν ἀδικούντων. Und freilich da hier, auf eine ganz andere Art wie mir ſcheint als Paulos zu häufen pflegt, alle

Worte gehäuft ſind die nur je vom Gebet gebraucht wurden: ſo geräth, wer nun jedem Worte ſein eigenes Gebiet anweiſen will, leicht in Verlegenheit. Denn da ſchon δέησιν erklärt war durch ἱκεσία ὑπὲρ ἀπαλλαγῆς λυπηρῶν προσφερομένη und προσευχή durch αἴτησις ἀγαθῶν, ſo blieb wol kaum ein anderer Ausweg übrig. Allein dieſe Erklärung iſt bei der zweiten Stelle Cap. 4, 5 gar nicht anzuwenden und auch ſonſt ſchlecht genug. Bei den Alten entſpricht ἔντευξις genau dem einzigen wahren Sinne von ἐντυγχάνειν mit jemand zuſammentreffen. So auch ἔντευξις Sap. 8, 21 und 16, 28, bald abſichtlich bald von ohngefähr. Und weil dann hier das Geſpräch das erſte iſt woran man denkt, ſo kann natürlich ἐντυγχάνειν τινὶ κατά τινος heißen jemand anklagen, und ὑπέρ τινος Fürſprache einlegen. Beides braucht auch Paulos; aber man darf ihn nicht beſchuldigen, daß er ἔντευξις für ſich allein in einer Bedeutung genommen habe die es nur durch die Verbindung mit jener erſteren Partikel erhalten konnte. Das einzige was die beiden Väter für ſich haben iſt eine Stelle 1 Macc. 10, 64 wo οἱ ἐντυγχάνοντες für ſich Ankläger zu heißen ſcheint. Schleusner behauptet dies auch wirklich in ſeinem Spicil. I. und in dem Lexic. allein glauben Sie es dem braven Lexikographen nicht, der gern den Fehler begeht nach zu vielen Bedeutungen zu ſuchen. Biel, der bis V. 61 mit ſeiner Citation zurükkgeht, gab ihm einen Wink ſich dieſes Additament zu ſparen, den er aber nicht verſtand. Dort nämlich ſteht ἐπισυνήχθησαν ἄνδρες παράνομοι ἐντυγχάνειν κατ' αὐτοῦ, und dieſes κατὰ will noch immer verſtanden ſein bis V. 64. Leider aber herrſcht in unſerer Stelle eben ſo im Gegentheil das ὑπὲρ, und es bleibt alſo von jener Erklärung ſchwerlich etwas übrig als der gute Wille unſerm Autor zu Hülfe zu kommen. Eine andere ſoweit wenigſtens richtigere Gloſſe παράκλησις περὶ σωτηρίας ἑτέρων entgeht wiederum dem Tadel der Abundanz nicht. Noch zweifelhafter wird was unſer Mann wol gewollt habe durch die zweite Stelle, wo man gar in Verſuchung gerathen könnte λόγος ἐν-

τεύξεως zu construiren. Oikumenios strengt sich zwar sehr an, seiner vorigen Erklärung widersprechend uns zu sagen πρωθύστερον δὲ κεῖται· διὰ γὰρ λόγου καὶ ἐντεύξεως τῆς πρὸς θεὸν γενομένης, und kommt so glüklich über die fremde Bedeutung von λόγος θεοῦ die man hier gewöhnlich annimmt hinweg; aber noch ein solches πρωθύστερον soll doch auch bei Paulos nicht nachzuweisen sein.

Gleich in der Nähe V. 2 haben Sie abermals zwei nicht paulinische Wörter ἤρεμος und ἡσύχιος, von denen das erste auch überall im N. T. nicht vorkommt. Das Zeitwort ἡσυχάζειν ist freilich bei Paulos zu finden und so auch das Hauptwort ἡσυχία: allein statt des Adjectivs bedient er sich des adverbiellen Ausdrukks ἐν ἡσυχίᾳ, der freilich aus 1 Cor. auch einmal in unserm Briefe copirt ist. — ἀντίλυτρον findet sich ebenfalls sonst nirgends. Auch wüßte ich im paulinischen Gebrauch keine Analogie für ein solches abundirendes ἀντί in der Zusammensezung, als etwa ἀντιμισθία. — Auch ἐπαίρειν V. 8, ein sonst im N. T. nicht seltenes Wort, ist nur im Medio und der diesem eigenthümlichen Bedeutung paulinisch. — Dagegen ist καταστολή auch im N. T. sonst nicht zu finden, und wir werden wol zweifelhaft bleiben müssen über die Bedeutung, ob καταστολή die Kleidung bedeutet und nur κόσμιος die Eigenschaft davon, oder ob wir, wie im Plutarchos καταστολὴ περιβολῆς vorkommt, schon bei dem ersten Wort an eine Eigenschaft der Kleidung zu denken haben, und das lezte nur ein abundirendes Beiwort ist. — Daß ein Wort wie μαργαρίτης bei Paulos weiter nicht vorkommt ist freilich nicht zu verwundern. Dasselbe gilt von πλέγμα, wobei ich mich übrigens mit Salmasius an die Glosse des Hesychios halte, τὸ σὺν ταῖς θριξὶν πλεκόμενον γυναιξίν, was von Bändern und sonst mit eingeflochten wird, und überlasse Heinrichs Erklärung, nach welcher nun gar πλέγμασιν ἢ χρυσῷ statt πλέγματι χρυσῷ stehen soll, den Liebhabern.

ἐπαγγέλλομαι V. 10 kommt in dieser den Griechen so

gewöhnlichen Bedeutung profiteor aliquid ſonſt nirgends im N. T. vor, als noch einmal in unſerm Briefe Cap. 6, 21, wo es überdies ziemlich ſchlecht ſteht. — Das dabei ſtehende θεοσέβεια iſt eben ſo einzig, und nur Johannes hat einmal das Adjectiv θεοσεβής. — Noch haben Sie in dieſem Cap. αὐθεντεῖν, das weder im N. T. noch in den LXX vorkommt — ſonſt et-
44 was darüber zu ſagen iſt nach Wetſtein nicht mehr nöthig — und τεκνογονία, was eben wie τεκνογονέω und das verwandte τεκνοτροφέω nur in unſerm Briefe vorkommt.

Das dritte Cap. wird uns nur weniges aber zum Theil merkwürdiges geben. Von ὀρέγομαι — welches in unſerm Briefe noch einmal Cap. 6, V. 10 vorkommt, wo ὀρέγεσθαι φιλαργυρίας eine Ungenauigkeit von ſolcher Art iſt deren Paulos ſich nicht ſchuldig macht, gar nicht zu vergleichen, wie doch Grotius thut mit ὀρέγεσθαι πορισμῶν Sap. 14, 3, ſonſt aber außer dem Briefe an die Hebr., den ich wie Sie wiſſen nicht für pauliniſch halte, nirgends im N. T. — will ich nichts weiter ſagen wie es ſich hieher verirrt hat. Das N. T. braucht durchgängig dafür ἐπιθυμεῖν, Paulos auch wol ἐπιποθεῖν. — Aber ſagen Sie ob καλὸν ἔργον hier etwas anders heißen kann, als ganz einfach res bona? oder ob Sie ſich denken können daß
45 hier ἔργον irgend als ein zu verrichtendes geſetzt iſt, wie doch offenbar in der einzigen pauliniſchen Stelle die ſich dieſer am meiſten nähert, Phil. 1, 6 ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθόν? Bedenken Sie nun wie häufig Paulos in einem ganz andern Sinne ἔργα ἀγαθά und καλά gebraucht, und ἔργον durchaus immer nach ſeiner eigentlichen Geltung, und geſtehen Sie daß Sie dieſe Stelle ihm ganz fremde finden müſſen.

ἀνεπίληπτος V. 2 kommt im N. T. nirgends, in unſerm Briefe aber dreimal vor, zur abermaligen Beſtätigung des oben ſchon geſagten; wie denn den neuteſtamentiſchen Schriftſtellern auch ἐπιλαμβάνεσθαι in der Bedeutung tadeln nicht geläufig iſt und höchſtens einmal Luc. 20, 26 vorkommt. Pauliniſche Ausdrükke dagegen ſind ἄμωμος ἄμεμπτος ἀνέγκλητος

νεόφυτος ist wieder ein ἅπαξ λεγόμενον. Nur in den LXX kommt es öfters vor in der Bedeutung neugepflanzt. 46
Dem gemäß erklärt nun auch Chrysostomos durch νεοκατήχητος, Theodoretos durch ὁ εὐθὺς πεπιστευκώς und νεοτελής. Pollux 1, 231 tadelt das Wort, εὐτελὲς μὲν γὰρ τὸ ὄνομα· κέχρηται δὲ αὐτῷ Ἀριστοφάνης. Doch mehr noch als das Wort wundert mich die Vorschrift selbst, wie Paulos es anfangen wollte um keiner Gemeine von den vielen die er oft schnell hinter einander auf einer Reise pflanzte einen νεοτελὴς zum ἐπίσκοπος zu geben! An den Titos auf Kreta macht er eine solche Anforderung nicht. Aber freilich auch nur zwanzig Jahre später war es schon ein leichtes. — Eben so ist δίλογος nirgends weiter anzutreffen, und auch der fleißige Wetstein läßt uns hiebei im Stich. Pollux führt das Wort an 2, 118, aber so daß man nicht weiß, ob in der Bedeutung wie διλογία im Xenophon vorkommt für Wiederholung, oder so wie es hier wol sein muß. 47
An diese Bedeutung, wie nach Grotius auch Schleusner thut, durch i. q. δίγλωσσος auszudrükken, dünkt mich etwas sehr dreist.

βαθμός V. 13 findet sich nirgends weiter im N. T. In der kanonischen Sprache aber werden Sie es häufig genug finden; ich verweise Sie nur der Kürze wegen auf Suic. thes., der Stellen genug gesammelt hat. Zweierlei Arten lassen sich nur denken, wie das Wort kann zu verstehen sein. Entweder sie steigen eine Stufe höher im Messiasreich, was man dann von Seligkeit und Glükkseligkeit gegenwärtiger — wie Chrysostomos wol meint, wenn er sagt βαθμόν, τοῦτ' ἔστι προκοπήν — oder künftiger — wie Theodoretos erklärt τὸν τιμιώτατον βαθμὸν ἐν τῷ μέλλοντι λήψονται βίῳ — verstehen könnte. Aber von einer Stufenleiter von Seligkeit scheint Paulos gar nichts zu wissen; dies ist kein Gedanke der nur irgend bei ihm vorkäme. Und hätte er dabei an das militärische gedacht, so ist dies grade eine von den Vergleichungen, die er gern weiter ausführt; aber nirgends finden wir, daß er einer Stu- 48

fenleiter vom στρατηγός zum στρατιώτης gedacht hätte. Oder ſie erwerben ſich eine Stufe in der kirchlichen Würde zum Epiſkopat. Allein auch dies Stufenweſen möchte wol eben ſo wenig pauliniſch ſein als der Gedanke überhaupt einen διάκονος zum ἐπίσκοπος zu machen, da Paulos beides für verſchiedene χαρίσματα hielt, Röm. 12, 7. Schmekkt alſo nicht auf jeden Fall die Redensart nach einem fremden Geiſt und einer etwas andern Zeit? Was aber auch der Verf. habe ſagen gewollt: ſo hat er ſich ſehr ſchlecht ausgedrükkt durch dieſes βαθμὸν περιποιεῖσθαι. — Noch weniger indeß weiß ich παῤῥησίαν περιποιεῖσθαι zu vertheidigen, was ich offenherzig bekenne
49 gar nicht zu verſtehen. Daß παῤῥησία außer der Freimüthigkeit auch guten Muth bedeute verſteht ſich von ſelbſt und geht unmittelbar aus der Art hervor wie den Alten die Einerleiheit des Redens und Denkens überall vorſchwebte. Aber ſchon Vertrauen in einen andern heißt παῤῥησία nie, und ich erbiete mich in jeder Stelle, die man ſo auslegen könnte, die obige Bedeutung als die einzig richtige nachzuweiſen; vielweniger noch Vertrauen anderer in den dem die παῤῥησία zugeſchrieben wird, wie Heinrichs hinwirft. Wie man ſich nun durch das καλῶς διακονῆσαι Freimüthigkeit und guten Muth erwerben könne, und wie ſich das hier an das vorige vom βαθμός anſchließen ſolle, das verſtehe ich gar nicht. Hiezu kommt noch daß περιποιεῖσθαι auch kein pauliniſches Wort iſt, er müßte es ſich denn ausdrükklich für Epheſos aufgehoben haben, denn einmal
50 leiht es ihm freilich Lukas Act. 20, 28 in der Rede an die epheſiſchen Aelteſten. Aber gewiß iſt dies nur geliehen; denn Paulos bedient ſich nur des Subſtantivs περιποίησις, ohnerachtet faſt immer das Zeitwort eine leichtere und auch ihm nicht ungewöhnliche Structur gegeben hätte, wie 2 Theſſ. 2, 14 ἐκάλεσεν ὑμᾶς εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου, wo ſogar durch den Gebrauch des Subſtantivs der Saz zweideutig wird. Wenn Sie mir einwenden, es wäre höchſt wunderlich zu glauben, einer habe ein Zeitwort nicht gekannt, wenn er ein davon gebildetes

Hauptwort kennt: ſo antworte ich, gekannt gewiß, aber vermeiden vielleicht, wenn er nicht ſicher war, wie es in welchen Formen jenem Hauptwort analog könne gebraucht werden. — Nun iſt in unſerm Cap. nur noch das nirgends zu Hauſe gehörende Wort ἑδραίωμα zurükk, was wol am beſten mit dem analogen στερέωμα τῆς πίστεως Col. 2, 5 zu vergleichen iſt, und von Dikumen. ſehr unbeſtimmt durch βεβαίωσις umſchrieben und 51
gewiß noch ſchlechter per hendiad. erklärt wird.

Doch wir gehen zum vierten Cap., wo uns gleich ἡττῶς als ein gar nicht neuteſtamentiſches Wort entgegenkommt und ὕστερος eben ſo wenig. Nur das Adverb. iſt gewöhnlich, und warlich es wäre beſſer geweſen dies zu gebrauchen als ἐν ὑστέροις καιροῖς zu ſagen. Das leztere Wort ſteht nun gar ſchlecht und bedeutungslos bloß für χρόνος. Paulos aber braucht ſonſt καιρός ganz richtig, denn es iſt ihm immer eine durch irgend etwas qualitativ beſtimmte Zeit. So iſt gewiß auch das πρὸς καιρόν 1 Cor. 7, 5 in Beziehung auf das folgende zu verſtehen, und πρὸς καιρὸν ὥρας 1 Theſſ. 2, 17 nicht bloß πρὸς ὀλίγον wie Theodoretos erklärt, ſondern das καίριον für ſein ganzes Geſchäft iſt mit ausgedrükkt. Und dies ſind die zweifelhafteſten Stellen, ſo daß ich glaube, es wird keine 52
übrig ſein als dieſe wo das Wort aus ſeiner eigentlichen Sphäre herausginge. Sollte etwa die wunderliche Bemerkung des Suidas καιροὺς δὲ ἡ γραφὴ λέγει τὰς συμφοράς, bei der man zunächſt an Matth. 26, 18 denken möchte, mit auf unſere Stelle gehn?

καυτηριάζω, denn ich will nicht entſcheiden daß man καυστηριάζω ſchreiben müſſe, iſt auch nicht einheimiſch im N. T. Des Sinnes wegen würde ich mich am liebſten an den Theodoretos halten, κεκαυτηριασμένους δὲ τὴν ἰδίαν συνείδησιν αὐτοὺς κέκληκε, τὴν ἐσχάτην αὐτῶν ἀναλγησίαν διδάσκων· ὁ γὰρ τοῦ καυτῆρος τόπος νεκρωθεὶς τὴν προτέραν αἴσθησιν ἀποβάλλει. Offenbar iſt hier mehr an die ärztliche Operation des Ausbrennens zu denken als an das Brandmarken,

wie denn verlaufene Knechte und Verläumder hier gar keinen Vergleichungspunkt geben. Aber freilich für die Leute die hier
53 beſchrieben werden ſchikkt ſich jenes eben ſo wenig. Und das mag wol Chryſoſt. gefühlt haben bei ſeiner höchſt allgemeinen Erklärung *κεκαυτηριασμένοι τουτέστι πονηροῦ ὄντες βίου.*

κτίσμα kommt nur noch Jak. 1, 11 vor. Paulos bedient ſich durchaus des Wortes *κτίσις* in paſſivem Sinne, ſo daß es wunderlich wäre, wenn er grade hier und ſonſt nirgends *κτίσμα* gebraucht hätte. Sieht es nicht nach einem aus der jenes nicht nachahmen wollte und *κτίσμα* in den ihm ſehr geläufigen Apocryphis fand? Ausdrükklich dem Menſchen entgegengeſezt ſteht es Sap. 9, 2 und 13, 5 vom unbelebten.

ἀπόβλητον, ſo daß man ſich nicht enthalten kann an das homeriſche *οὐδὲν ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικύδεα δῶρα* zu denken, ſtatt des gewöhnlichen *κοινόν* oder *ἀκάθαρτον*. — Auch *ὑποτίθεσθαι* kommt im medio gar nicht vor im N. T. Man müßte überſezen, Dies zum Grunde legend bei deinen Ermah-
54 nungen, oder Dies dabei an die Hand gebend. Es hat gewiß Aehnlichkeit mit *ὑπογράφειν*; allein in Paulos Sprachſchaz mag das Wort ſchwerlich geweſen ſein, der beſonders in der Zuſammenſezung die Präpoſitionen in der ſtärkſten Hauptbedeutung liebt, und ſich für dieſen Begriff immer mit *παραγγέλλειν*, *παρακαλεῖν* hilft. — Dicht dabei iſt *ἐντρεφόμενος* wieder einzig im N. T., und ſchwerlich pauliniſch; denn auch wo er Gleichniſſe von der Paläſtra hernimmt hat er nie eine ähnliche Wendung. Bemerken Sie aber nur das Präſens! es müßte doch offenbar *ἐντεθραμμένος* heißen. Theophylaktos, der einzige Alte der hierauf Rükkſicht nimmt, will es zwar vertheidigen *Τὸ γὰρ ἀδιάλειπτον τῆς εἰς τὰ τοιαῦτα προσοχῆς δηλῶν εἶπε τὸ ἐντρεφόμενος.* Allein es bleibt ſchlecht; denn als *διάκονος* muß er ein *ἐντεθραμμένος* ſein, und wenn der Verf. es
55 wie Theophyl. genommen hätte, müßte eine ganz andere Wendung gefolgt ſein. — *γραώδης* V. 7 iſt freilich den Alten mit *μῦθος* ſehr verwachſen; allein wie ſonſt *μῦθος* im N. T.

gebraucht wird findet dies nicht Statt. Weder die ἰουδαϊκοὶ μῦθοι im Brief an den Titos — obgleich Theodoretos hier so erklärt γραώδεις γὰρ μύθους τὰς ἰουδαϊκὰς διδασκαλίας ἐκάλεσεν — noch die der ἀληθεια entgegengesezten 2 Tim. 4, 4 vertragen das Beiwort. Eben so schlecht stimmt das eine Beiwort zu dem andern βέβηλοι. — γυμνάζειν findet sich auch sonst bei Paulos nicht. Ueberall wo er auch in andern Worten mit Uebung und Kampf zu thun hat führt er das Bild weiter aus; vergl. 2 Tim. 4, 7. 8. 1 Cor. 9, 24 flg. Eph. 4, 10 flg. Nun kommt freilich hier noch hinzu ἡ γυμνασία V. 8, ein gar wunderliches Wort, das nicht nur im N. T. sonst nirgends, sondern überhaupt fast nirgends einheimisch ist. Da- 56
her wir auch in Verlegenheit sind was es bedeute. Gegen das Enthalten von allerlei Dingen streitet Paulos immer nur als gegen ein opus operatum im Zusammenhange mit dem Gesez; von der Seite der γυμνασία angesehen hätte er es wol schwerlich so kurz und beiläufig abgefertiget. Aber schwerlich war auch damals Gelegenheit die Sache von dieser Seite zu betrachten, und Chrysost. hatte wol Recht, daß man sie dann eine πνευματικὴ γυμνασία nennen müsse, und versteht es von den den Leib stärkenden Verordnungen der Pädotriben in den Gymnasien. Eben so erklärt es Oekum. von den gewöhnlichen Uebungen der Alten ἡ τὰ σώματα, φησὶν, ὑγιαίνειν ποιοῦσα. Eben so Theodoret. und Theophylakt., die ich Ihnen daher nicht erst ausschreibe. Neuerdings will nun die andere Auslegung, als sei es Warnung gegen die anmaßliche Enthaltsamkeit der Essener, die Oberhand behalten, und freilich hatten die Väter wol eine Nei- 57
gung jene Uebungen nicht für unnüz ausgeben zu lassen von dem Apostel; allein sie haben doch eine schwer zu überwindende Bundesgenossin an der Grammatik. Ich bin der Väter Meinung, wenn ich mir denke daß Paulos den Brief geschrieben hat, der ja so vielfältig die alte Gymnastik der Hellenen voraussezt, und wenn er hier eine andere ausmagernde und schwächende gemeint hätte, sie wol bestimmter von jener würde unterschieden ha-

ben. Auf der andern Seite aber, eben wenn ich mir Paulos als Verfaſſer denke, würde ich dann eine ausführlichere Beſchreibung des γυμνάζειν πρὸς εὐσέβειαν erwarten, um den Gegenſaz dadurch zu rechtfertigen, der ſonſt gar keiner iſt, weil ja beides recht gut neben einander beſtehen kann. Kurz ich finde für Paulos dies alles zu unbeſtimmt und ſelbſt zu ausgemagert.

Von einer andern Seite merkwürdig iſt πρεσβυτέριον. Dies kommt freilich vor vom Synedrion Luk. 22, 66 und Act. 22, 5, allein nirgends von der Verſammlung der Aelteſten einer chriſtlichen Gemeine. Auch wäre dieſe Benennung in der That bedenklich geweſen zu den Zeiten wo jener Sprachgebrauch noch geläufig war, eben wegen der Analogie. Und wenn man anführt, auch der Name πρεσβύτεροι ſei aus der jüdiſchen Terminologie herüber genommen, ſo konnte um ſo weniger der dem Synedrion zukommende Name den Aelteſten einer kleinen Gemeine beigelegt werden. Lukas hätte von denen der Gemeine zu Epheſos, die Paulos ſämmtlich zu ſich kommen ließ, Gelegenheit gehabt dies Wort zu gebrauchen Act. 22, 17, er ſagt aber bloß τοὺς πρεσβυτέρους, und Paulos ſelbſt Phil. 1, 1 umſchreibt lieber σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Auch widerſpricht die Erzählung ſelbſt jener andern 2 Tim. 1, 6, nach welcher Paulos ihm durch Handauflegung das χάρισμα mitgetheilt hatte. Der gute Benſon findet es zwar leicht beides zu vereinigen; nämlich nach Paulos haben auch die Aelteſten ihm die Hände aufgelegt, freilich nicht, wie er meint, um ihm den heiligen Geiſt mitzutheilen, ſondern nur um ihre Zuſtimmung zu erkennen zu geben, und ihm den göttlichen Segen anzuwünſchen. Und wirklich kommt es ihm wunderbar zu ſtatten, daß hier μετὰ ſteht, weil nämlich διὰ unmittelbar vorhergegangen war. Aber wie kommt doch hier Paulos dazu, jener Aelteſtenverſammlung zu erwähnen, wenn ſie zur Ertheilung des χάρισμα nichts beigetragen? Oder wenn die Handauflegung gemeinſchaftlich geweſen — wie doch ſpäterhin nicht einmal bei der Einſegnung eines Presbyter, Clem. const. 8, 16, wo freilich auch das πρεσβυτέριον

vorkommt, aber schon abgesondert vom ἐπίσκοπος und den διάκονος — warum schreibt er sich dort 2 Tim. 1, 6 die Sache allein zu? Sie sehen, wir kommen hier wieder nicht heraus, wenn der Schreiber beider Briefe einer und derselbe soll gewesen sein.

Doch wir gehn weiter zum fünften Cap., wo wir zuerst ἐπιπλήττειν als ein nicht neutestam. Wort finden; sondern ἐλέγχειν und ἐπιτιμᾶν müssen seine Stelle mit vertreten, denn νουθετεῖν scheint Paulos immer nur in einem gelinderen Sinne zu gebrauchen. — ὄντως V. 3 ist im N. T. überhaupt selten, weil es gar nicht judaisirt, sondern mehr thun dies ἀληθής, ἀληθῶς, ἀληθινός. So aber wie hier durch den Artikel zu einem Adjectiv gemacht vor einem Substantiv kommt es gar nirgends vor, sondern nur vor einem Particip in der zweifelhaften Stelle 2 Pet. 2, 18, wo ich es doch fast zu gewagt finde das ὀλίγως in den Text zu sezen. — ἔκγονα V. 4 kommt im N. T. sonst nicht vor. Ueber die Unbestimmtheit des Wortes verweise ich Sie nur auf Wetsteins reiche Sammlung aus den Grammatikern. Ganz sicher können wir die Glosse aus Hesychios ἔκγονα, τέκνα τέκνων auf unsre Stelle beziehn. In den LXX kommt das Wort ganz unbestimmt für ἀπόγονοι vor, und das liegt auch hier gewiß zum Grunde, und wenn es eine Wittwe bis zu Urenkeln sollte gebracht haben, so wollte unser Verf. diese gewiß mit darunter begriffen wissen. — ἐπαρκεῖν auch ein sonst nicht neutestam. Wort, haben Sie hier gleich dreimal, V. 10 und V. 16 bis. Aber freilich in den Macc. werden Ihnen Schleusner und Biel Stellen genug nachweisen. — ἐπακολουθεῖν, ein sonst nicht bei Paulos vorkommendes Wort, könnte scheinen hier ganz anders zu stehen als bei Marc. und Petr. Wie gesagt werden kann ἐπακολουθεῖν τῷ πραττομένῳ Plat. Rep. 2, p. 370 b. der Sache nachgehn, wie sie selbst zeigt was geschehen müsse, nach der Analogie des αὐτὸ δείξει, so auch hier jedem guten Werke nachgehn. Allein bei unserem glaube ich doch muß man αὐτοῖς suppliren, den Leidenden mit jedem

guten Werke nachgehn. — περίεργος auch ſonſt nicht bei Paulos und überhaupt im N. T. nur einmal das Neutrum, welches gleichſam als ein Subſtantiv anzuſehen iſt, von dem das Adjectiv nur abgeleitet worden. — Ganz einzig iſt οἰκοδεσποτεῖν, wiewol οἰκοδεσπότης in den Evangel. häufig genug vorkommt. Von lezterem Worte iſt wol ſchwerlich etwas anderes zu halten, als daß es erſt zu der Römer Zeiten recht aufgekommen, um ihren pater familias nachzubilden. Daher iſt es im Plutarchos, der ſogar unſer οἰκοδεσποτεῖν hat, nicht ſelten.
63 Denn Alexis der Komiker erlaubte es ſich vielleicht wol nur wie ſeine Zunftgenoſſen ſich manches erlaubten, und Phrynichos tadelt ihn darüber. Auch Pollux führt ihn, wenn gleich die früheſte Auctorität, nur hintennach an, und gewiß iſt bei ihm 10, 21 καινότατον die richtige Leſeart und keineswegeſ im Widerſpruch mit dem τεθρυλλημένον. Daß aber οἰκοδεσποτεῖν wenn es ſich nun einmal aus jenem gebildet hatte hier von Weibern gebraucht wird, rechtfertigt ſich durch die οἰκοδέσποινα die Pollux auch anführt, nur daß der Brief der Theano, den der gute Mann dabei vor ſich gehabt hat, gewiß unächt geweſen iſt. Allein daß Paulos das οἰκοδεσποτεῖν ſollte gebraucht haben iſt mir zweifelhaft, weil bei ihm, ohnerachtet die οἰκία θεοῦ ihm ein ſo geläufiger Begriff iſt, auch der οἰκοδεσπότης nicht vorkommt, und weil er ſich Tit. 2, 5 ſtatt unſeres des Wortes οἰκουρεῖν bedient, obgleich es weniger ausdrükkt. — φόβον
64 ἔχειν V. 20 eine ſchlechte Redensart, im N. T. ſonſt nicht einheimiſch. Wie oft Paulos in verſchiedenen Abſtufungen φόβος und φοβεῖσθαι gebraucht, wiſſen Sie, ſo daß es ihm ordentlich anliegt die Formen zu wechſeln und ihm welche entfallen die ſchlecht genug ſind; aber dieſer hat er ſich doch ſonſt nirgends bedient. — Die ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι V. 21 ſind ebenfalls ganz einzig. Wenn man wirklich eine eigne Bedeutung für dieſe Stelle erzwingen will wie Schleusner: ſo bleibt es ſehr wunderlich, daß der Mann der ſo ſehr gegen die γενεαλογίας und gegen die unnüzen Fragen eifert, nun gar ſo beſtimmte Rang-

ordnungen von Engeln kennen ſollte, wie er hier durch den Artikel bezeugen würde. Chryſoſt. wundert ſich auch, allein er und nach ihm Dikum. bringen uns ſchwerlich weiter. ἐκλεκτῶν δὲ ἀγγέλων εἶπε διότι ἄγγελοι καὶ οἱ δαίμονες ἀλλ' ἀπόβλητοι iſt eine ſchlechte Erklärung, weil die Teufel nie ἄγγελοι ſchlechthin heißen. Ich dachte dem Manne durch ein καὶ zu helfen, allein dann würde die Stellung wirklich zu ſchlecht. Und ſonſt verſtehe ich nichts, wenn nicht der Verf. apokalyptiſche Engel der Gemeinen im Sinne hat, denn als Epheſier hatte er ja auch ſeinen Brief in der Apokalypſis, und dieſe eben von den ſonſt pauliniſchen unterſcheiden will. So wüßten wir auch gleich worauf das τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει zu beziehen wäre. Doch davon vielleicht ein andermal. Jezt vergleichen Sie nur 2 Tim. 4, 1, und geſtehn Sie daß wenn ein Leſer der Apokalypſis dieſe Stelle vor Augen hatte, von dem Gericht und der ἐπιφάνεια der Uebergang zu der Offenbarung und den ſieben Engeln für ihn nicht ſchwer war. — πρόκριμα iſt ſo wenig als πρόκρισις oder προκρίνειν anderwärts im N. T., welches die Latiniſmen, denn durch praejudicium waren dieſe Wörter wol ſehr üblich geworden, nicht leicht aufnimmt gegen Hebraiſmen, und ſich alſo lieber mit προσωπολημψία begnügt. — πρόδηλος ſteht im N. T. nur einmal im Brief an die Hebr., ſo wie auch unten ἀδηλότης ein ganz fremdes Wort iſt. Lezteres iſt dann auch falſch gebraucht, nach dem latein. incertus; denn es kann nicht unſicher heißen in dieſem Sinne, ſondern nur unentſchieden. Die Compoſition mit πρὸ iſt zwar Paulo äußerſt gewöhnlich; allein nach ſeiner Weiſe müßte es dann heißen was vorher bekannt iſt, und das geht auf keine Weiſe in den Zuſammenhang. Hiezu kommt daß Paulos Lieblingswort φανερός iſt, jener ganze Stamm aber ihm ziemlich fremde. — Laſſen Sie ſich nun auch aus dem lezten Cap. noch einiges gefallen. Zuerſt ἀντιλαμβάνεσθαι findet ſich ſonſt nicht bei Paulos, und nur ein Paarmal bei Lukas in der gewöhnlichen Bedeutung zu Hülfe kommen. Die Auslegung ſcheint hier ganz davon aus-

gehn zu müſſen, daß die πιστοὶ in der lezten Hälfte des Verſes dieſelben ſind wie die in der erſten, und daß das erſte ὅτι eben ſo muß verſtanden und bezogen werden wie das zweite. Die zweiten πιστοί ſind alſo die Herren und das erſte ὅτι geht ebenfalls auf die Herren. Alſo ſind auch die εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι und die ἀγαπητοί, in der Gemeine beliebten, die Herren, und alſo iſt εὐεργεσίας ἀντιλαμβάνεσθαι eben ſo zu verſtehen wie φιλοσοφίας ἀντιλαμβάνεσθαι, πραγμάτων ἀντιλαμβάνεσθαι, wie denn auch die Alten alle ſo erklären. — Auch εὐεργεσία kommt im N. T. nur bei Lukas vor, der auch die verwandten Wörter allein hat. Uebrigens läßt es ſich gar nicht denken, daß εὐεργεσία, wie einige Neuere wollen, ſollte von Knechten gegen die Herren können gebraucht werden. — Eben
68 ſo ſteht προσέρχεσθαι nur einmal im Brief an die Hebr. in der ſo häufigen Bedeutung des Bittenden. Was aber προσέρχεσθαι λόγοις heißen ſoll ſehen Sie ſelbſt zu; denn wenn Sie es auch mit der Redensart προσέρχεσθαι τοῖς κοινοῖς zuſammenſtellen wollten, wäre es doch hier höchſt verkehrt geſprochen. — νοσεῖν V. 4 kommt auch ſonſt nicht vor, und die zierliche Redensart νοσεῖν περί τι ſticht gar ſehr ab gegen das eben getadelte. — ὑπόνοια wieder einzig hier. Ich weiß aber nicht warum man von dem Sinne den das Wort bei den Alten hat abgehn und mit Chryſoſt. erklären ſoll τουτέστι δόξαι καὶ δόγματα πονηρὰ ἀπὸ τῶν ζητήσεων, da ſich jener ſo gut mit φθόνος und ἔρις vereinigt, wenn gleich ſchwer iſt zu ſehen wie dies alles aus dem beſchriebenen ἑτεροδιδασκαλεῖν folgt. — Im Folgenden mögen Sie nun leſen παραδιατριβαί oder διαπαρατριβαί, ſo haben Sie ein im N. T. ſonſt nicht vorkom-
69 mendes Wort. In dem erſten müßte παρὰ die Bedeutung haben daneben vorbei, und ſo wäre es recht pauliniſch zuſammengeſezt. Für das andere möchte ich aber doch die Erklärung nicht annehmen die Sie bei Chryſ. Oekum. und Theod. finden von den ſich reibenden und durch Reibung anſteckenden krätzigen Schafen, wobei auch das διὰ eine ſo wunderliche Rolle ſpielt, ſon-

dern παρατριβαί in der bei Polyb. gar nicht seltenen Bedeutung Streitigkeit, wobei das διὰ seine verstärkende verbreitende Kraft bewiese. Vielleicht sind beide Lesearten entstanden aus zwei anderen διατριβαί und παρατριβαί; die erste findet sich noch in ein Paar Handschriften und von der andern eine Spur in einer Marginal-Lesart δι' ἃ παρατριβαί. Spaßhaft werden Ihnen die Clubbs bei Heinrichs vorkommen, die er aus Theophylaktos σχολαὶ μάταιαι gemacht hat. Dabei thut der Mann so als ob er nur in diesem Sinne unsere διαπαρατριβή nicht eben kannte, sie ihm aber sonst häufig genug vorgekommen wäre. Die Glosse des Hesychios scheint verstümmelt zu sein, und ich möchte lesen διαπαρατριβαί· παρατριβῶν ἐνδελεχισμοί in Bezug auf die Glosse παρατριβή· λογομαχία, ἔρις. — πορισμός sonst nirgends im N. T., hier zweimal hinter einander. Paulos macht ähnliche Vorwürfe 2 Cor. 11, Gal. 6 und worauf wir hier wol vorzüglich sehen müssen Tit. 1, 11; aber αἰσχρὸν κέρδος ist gewiß besser dazu als πορισμός. — ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς. Paulos braucht ἐπιλαμβάνεσθαι sonst gar nicht, hier kommt es V. 19 gleich noch einmal in derselben Verbindung vor. Wunderlich aber nimmt sich dieser Imperativ aus. Denn soll ζωὴ αἰώνιος das geistige Leben bedeuten, so mußte er dies schon haben; das ewige aber konnte er nur von Gott erwarten. — Wundern Sie sich nicht daß ich Ihnen nun noch die καλὴ ὁμολογία bringe, die hier zweimal hinter einander V. 12 und 13 vorkommt. Denn freilich ist ja wol ὁμολογία und ὁμολογεῖν paulinisch genug; aber diese καλὴ ὁμολογία hat doch ein gar besonderes Ansehn. Theodoretos zwar weiß von nichts weiter und bezieht sie nur auf sein Lehrgeschäft; πάντας γὰρ παρ' αὐτοῦ δεξαμένους τὸ κήρυγμα μάρτυρας εἶχε τῆς καλῆς ὁμολογίας. Allein Oekum. giebt es schon näher ὁμολογίαν μᾶλλον τὴν ἐν τῷ βαπτίσματι λέγει; und gewiß wird jeder unbefangene, zumal sie so genau mit dem ἐκλήθην zusammenhängt, hier eben so an ein bestimmtes Faktum denken wie gleich unten bei der ὁμολογία χριστοῦ. Und man kann kaum etwas ande-

res als ein ausdrücklich abgelegtes Bekenntniß verſtehen, es ſ
nun bei der Taufe vor der Gemeine oder vor den Feinden b
72 irgend einer Verfolgung. Ich kann nicht genug ſagen wie b
ſtimmt mir dies nach einer etwas ſpätern Zeit ſchmekkt; un
koſten Sie nur recht, Sie werden es gewiß auch ſo finden. Den
im N. T. iſt doch auch nirgends die mindeſte Spur von eine
ὁμολογία die ſich ſo beſonders herausheben ließe und auf di
die Chriſten zurükkverwieſen würden; auch die Stelle Röm. 9,
9. 10 erinnert gar nicht daran, ſo wenig als irgend bei de
Inauguration durch Handauflegung an eine feierliche ὁμολογία
gedacht wird. Und nun die καλὴ ὁμολογία welche Chriſtus
freilich nicht ὡμολόγησε ſondern ἐμαρτύρησε, die Theodoretos,
vielleicht weil er zum folgenden eilte, wo er es gegen die Aria-
ner hat, wieder ſo allgemein nimmt, καλὴν δὲ ὁμολογίαν τοῦ
κυρίου τὴν τῆς οἰκουμένης κέκληκε σωτηρίαν· ὑπὲρ αὐτῆς
γὰρ τὸ πάθος ὑπέμεινε. Aehnlich auch Clemens, ἐμαρτύρησε
γὰρ δι' ὧν ἔπραττε, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός. Beſſer
73 ſcheint mir eine andere Auslegung bei Dekum. ἐν ᾗ καὶ αἰνι-
γματωδῶς ὡμολόγησε μέντοι εἶναι θεός. εἰπόντος γὰρ τοῦ
Πιλάτου εἰ βασιλεύς ἐστιν, εἶπεν, ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι
u. ſ. w. Und warlich wo käme auch ſonſt der Pontius Pilatus
her, den ich Ihnen auch als etwas dem Paulos ganz fremdes
vorſtellen muß. Nicht einmal erwähnt er ſeiner ſonſt, ſo oft er
auch von Chriſti Tode ſpricht, und hier ſo ganz vollſtändig wie
er auch in den Evangelien ſelten vorkommt. Hier ſpüre ich eine
Zeit wo dieſer Pontius in kirchliche Formeln aufgenommen wurde,
eine Zeit die freilich eine ſehr frühe ſein kann, vergl. Act. 4; ja
gar Worte einer ſolchen Formel glaube ich vor mir zu ſehen. —
ἄσπιλος hat Paulos nicht; allein darauf wäre nichts zu rech-
nen, da σπίλος Eph. 5, 27 vorkommt, wenn nicht τηρεῖν τὴν
ἐντολὴν ἄσπιλον ſo beſtimmt an Jak. 1, 27 erinnerte, wo wir
finden τηρεῖν ἑαυτὸν ἄσπιλον. Dieſes ſehr richtig. Allein was
74 ſoll jenes heißen? Denn τηρεῖν ἐντολὴν, νόμον heißt immer
beobachten, wozu ἄσπιλον und ἀνεπίληπτον ſich gar nicht ſchi-

ken; wollen Sie aber dieſe Worte auf σὲ beziehen, ſo wird das ganze ſehr verwirrt. Auch der Singularis ἐντολή kommt wol wo nicht eine beſtimmte einzelne Vorſchrift angegeben iſt nur 2 Petr. 2, 21 vor. — μακάριος und δυνάστης kommen von Gott im N. T. nirgends vor, und für δυνάστης hat Paulus überhaupt keinen Plaz gefunden, ſo oft auch βασιλεῖς und ἐξουσίαι und ἄρχοντες bei ihm vorkommen. Aber im 2 Macc. finden Sie mehrere Stellen wo beides von Gott geſagt wird.

Das wäre das wichtigſte. Ich muß aber noch eine kleine Nachleſe von Wörtern halten, deren einzelnes Vorkommen weniger bedeutend iſt, oder über die wir doch im Zuſammenhang noch anderwärts zu reden haben. So die ἐν ὑπεροχῇ ὄντες. Paulus kennt das Subſtantiv nur in der Formel καθ' ὑπερο- 75
χήν, in unſerer Bedeutung hat er ἐξουσίαι ὑπερέχουσαι; allein in den Macc. finden Sie ἐν ὑπεροχῇ κείμενοι. Ferner αἰδώς, das außer dem Br. an die Hebräer gar nicht vorkommt. πολιτεία Paulo ganz fremd. ἐπισκοπή nur noch Act. 1, 20 zu finden, wo auch die Zeit des Ueberſezers ſich mehr ausgedrükkt hat als das geſprochene ſelbſt. μετάληψις nirgends weiter, und bei Paulo auch nicht μεταλαμβάνειν. Er drükkt den Begriff durch κοινωνεῖν, μετέχειν aus, wie er auch μετοχή hat. βραδύνω außer 2 Petr. nirgends im N. T., und ἐπέχειν in der Bedeutung die es hier Cap. 4, 16 haben muß ganz einzig. ἀμοιβή im N. T. ſonſt gar nicht, ἀνταπόδοσις ἀνταπόδομα ἀντιμισθία ſind pauliniſche Wörter. Eben ſo iſt μονοῦσθαι einzig, und σπαταλᾶν wenigſtens nicht bei Paulus, ſondern Jakobus und Sirach ſind die nächſtliegenden Beiſpiele. Dann noch καταλέγεσθαί und ξενοδοχεῖν und 76
das leidige καταστρηνιᾶν, auch φλύαρος; nur Johannes hat φλυαρεῖν. Ferner ὑδροποτεῖν und πυκνός, das wenigſtens bei Paulos nicht vorkommt, und διατροφή und σκέπασμα und βυθίζειν, welches lezteres Lukas einmal aber im eigentlichen Sinne gebraucht, und πρόσκλισις, oder wenn Sie auch ſo wollen πρόσκλησις, und περιπείρειν und ἀπό-

λαυσις, das nur einmal im Brief an die Hebr. vorkommt, und wofür Paulos wol καρπός sagt, dann εὐμετάδοτος und κοινωνικός und ἀγαθοεργεῖν und ἀντίθεσις und ψευδώνυμος so wie früher das ähnliche ψευδολόγος. Aus manchem der lezteren wie gesagt möchte ich einzeln nicht viel beweisen, aber sie thun doch etwas in der Masse.

Doch ich erstaune, indem ich sehe, wie lange diese Ueber-
77 sicht, die nur vorläufig sein sollte, uns verweilt hat, und ich sollte mich wol lieber mancher gelegentlichen Bemerkung enthalten haben um nur das was ich eigentlich beabsichtigte näher zusammenzustellen. Indeß Verdacht muß es Ihnen doch eingeflößt haben, bei einem Schriftsteller dessen Sprachschaz bekanntlich so sehr beschränkt ist, und in einem Aufsaz der wenn er ihm ja zugeschrieben werden sollte nur als ein höchst flüchtig hingeworfener müßte angesehen werden, diese vielen zum Theil an die Stelle gewohnter Lieblingsausdrükke tretenden ganz fremden Wörter, die man ordentlich als ein Streben nach Neuheit in der Sprache ansehn müßte, und dieses doch wieder armselig und sich oft wiederholend, recht wie es von einem Zusammenstoppler der alles nur aus wenigen sparsamen Quellen nimmt zu erwarten ist. Dazu noch der unklare Gebrauch so mancher unter diesen Wör-
78 tern, wobei der Zwekk der Rede sich deutlich zu machen nicht erreicht wird, wie es auch beim Entlehnen zu gehn pflegt; nicht zu vergessen die Spuren einer etwas späteren Zeit als die erste apostolische. Doch das wird alles noch deutlicher werden, wenn wir nun zur Vergleichung unseres Briefes gehn mit den beiden verwandten, dem an den Titos und dem zweiten an den Timotheos, wie sie nun eben verwandt sind. Denn wenn wir nun hiedurch neben jener Masse von ausschließend eigenthümlichen Wörtern in der Sprache Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen finden, die sich bis zum Scheine der Copie und des Plagiats steigern, und wenn uns dieser Schein zur unläugbaren Wahrheit wird dadurch daß sich Mißverständnisse aufzeigen lassen, und Schwierigkeiten die nur erklärt werden können wenn man eine

Uebertragung annimmt aus einem Briefe in den andern: dann
hoffe ich werden Sie mir wenig mehr entgegenzusezen haben.

Schon der Anfang zeigt eine merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Briefe an den Titos. Nämlich der Ausdrukk θεὸς σωτήρ kommt, wiewol Paulos allerdings auch sonst Gott das σώζειν zuschreibt, wie 1 Cor. 1, 21 und 2 Tim. 1, 9, doch nirgends vor als im Briefe an den Titos öfters, aber immer in bestimmter Beziehung auf die σωτηρία durch Christum. In dem Gruße ist vorher von der Offenbarung des ursprünglichen ewigen Rathschlusses die Rede gewesen, und Cap. 3, 4 steht es in derselben Beziehung wie im Gruß, daher auch beidemale Christus als σωτὴρ unmittelbar folgt. Cap. 2, 10 ist doch die Anwendung offenbar, daß die Knechte auch der durch die Erlösung erlangten innern Freiheit gemäß leben sollen. In unserm Brief hingegen steht der Ausdrukk ganz trokken für sich. Dies leidet in dem Gruße keine Aenderung, welche von den verschiedenen Lesearten Sie auch annehmen mögen, ausgenommen die ganz unwahrscheinliche Löschung des καί. Eben so wenig Bedeutung hat er in einer andern Stelle Cap. 4, 10. In der dritten Cap. 2, 3 kommt freilich die Erlösung nach, allein so ganz ohne Zusammenhang mit dem vorigen, daß man weit eher glauben kann, der Ausdrukk θεὸς σωτὴρ habe den Verfasser erst darauf gebracht das folgende zu sagen, als jener seltene Ausdrukk sei durch den Zusammenhang der Gedanken natürlich herbeigeführt. Doch kehren wir zu unserem Gruß zurükk, so finden Sie da noch γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει wie Tit. 1, 4 γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν, und das ἔλεος was nur in unsern drei Briefen vorkommt. Ja wie wollen Sie besser erklären weshalb doch dies Eine Mal ἀπόστολος κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ steht und nicht wie immer διὰ θελήματος, wiewol sich lezteres zu der in unserm Briefe herrschenden überaus demüthigen Stimmung besser schikkte, als daß unser Mann den Brief an den Titos vor Augen gehabt hat, wo in einem andern Zusammenhange, aber doch auch innerhalb des Grußes vorkommt κατ' ἐπιταγὴν τοῦ

σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, und daß er eben alles ſo zuſammengezogen hat in der Kürze. Nehmen Sie nun noch dazu die auffallende Aehnlichkeit in dem Anfang des eigentlichen Briefes, den er freilich nach dem was er von Paulos Aufenthalt in Epheſos wußte etwas abändern mußte, ſo haben Sie ſchon gleich Anfangs ein ſchönes Beiſpiel von der Art von Aehnlichkeiten die ſich hier finden. — Das Wort μῦθος kommt auch nur noch 2 Tim. und Tit. vor. Im erſten Cap. 4, 4 iſt es gradezu der ἀλήθεια entgegengeſezt, als Product derer welche einem verderbten Geſchlechte lehrend zugleich die Ohren kizeln wollen, und iſt in dem Grade von Beſtimmtheit welchen ein prophetiſcher Ausſpruch haben kann, leicht zu verſtehen. Tit. 1, 14 kommt es vor mit demſelben Zeitwort προσέχειν wie hier, aber mit dem Beiſaz ἰουδαϊκοῖς, und in ſolcher Verbindung mit den ἐντολαῖς ἀνθρώπων, daß niemand über den Sinn zweifelhaft ſein kann. Das προσέχειν hat dort ſeinen guten und leichten Sinn, Nicht darauf achten, wenn die V. 11 beſchriebenen dergleichen vorbringen — denn nur wie Titos mit den verführbaren nicht mit den Verführern ſelbſt umgehn ſolle wird hier gelehrt, wie man deutlich aus den lezten Worten von V. 14 ſieht, wo man ſonſt noch Verführer der Verführer annehmen müßte. In dieſe Verlegenheit kommen wir aber bei unſerer Stelle auf jeden Fall, wenn wir das προσέχειν ſo verſtehen wollen wie es doch auch unſer Verf. unten Cap. 4, 1 hat, ein Wort welches auch ſo viel ich mich erinnere, außer Tit. 1, 14 im Paulos ſonſt nicht, hier aber mehrere Male vorkommt. Und in unſerer Stelle wird es noch dunkler dadurch daß es auf die μύθους und die γενεαλογίας zugleich und auf gleiche Weiſe ſoll bezogen werden. Auch ſind die μῦθοι durch nichts beſtimmt, als durch das Zuſammenſein mit dieſen eben ſo ſchwierigen γενεαλογίαις, die doch ſelbſt nicht einmal als etwas dem Chriſtenthume zuwiderlaufendes, ſondern nur als etwas unnüzes und verfängliches dargeſtellt werden. Dennoch muß man ſchließen daß die μῦθοι nichts ſchlimmeres ſind, weil ſonſt dem größeren Uebel der warnende Zuſaz

würde gewidmet worden sein. Also γραώδεις konnten diese μῦθοι wol sein, wie sie Cap. 4, 7 heißen — denn es werden doch dort nicht wieder andere sein sollen? — aber auch zugleich βέβηλοι? Schwerlich! denn daß dies unserm Verf. unheilig bedeutet nicht bloß im verneinenden sondern im entgegengesezten Sinne, sieht man deutlich genug aus Cap. 1, 9. Also sind auch die μῦθοι schwerlich nach Oekum. τὰ παραπεποιημένα δόγματα noch auch nach Theodoret — den der Schol. welchen Heinrichs citirt nur abgeschrieben hat — die καλουμένη δευτέρωσις, sonst auch παραδόσεις, denn gegen diese ereifert sich Paulos überall stärker. Jene γενεαλογίαι selbst nun sind ebendaselbst nur Tit. 3, 9 und sonst nirgends im N. T. zu finden. Dort aber sind sie durch den Zusammenhang so bestimmt, daß es niemanden auch nur einfallen könnte an Abstammung gnostischer Aeonen zu denken, sondern die ἔριδες und μάχαι νομικαὶ dabei zeigen deutlich, es kann nichts anders gemeint sein als die Beweisführungen ächt altjüdischer Abkunft und der eitle Stolz darauf. In unserer Stelle hingegen giebt der Zusammenhang keine nähere Bestimmung an die Hand, als nur, daß wenn etwa unsere Worte eine Erklärung des vorigen ἑτεροδιδασκαλεῖν und kein Zusaz dazu sind, alsdann jüdische Genealogien nicht gemeint sein können, weil die doch keine ἑτεροδιδασκαλία sind. Chrysost. erklärt freilich auch hier so, Εἰκὸς γὰρ τοὺς ἐξ Ἰουδαίων ἐν τοῖς ἀνονήτοις τὸν πάντα λόγον ἀναλίσκειν, πάππους καὶ προπάππους ἀριθμοῦντας, ἵνα δῆθεν ἐμπειρίας πολλῆς καὶ ἱστορίας δόξαν ἔχωσι. Allein bald darauf wird ihm wieder das Zusammensein beider Worte beschwerlich, und er sagt, Οἶμαι δὲ καὶ Ἕλληνας αὐτὸν ἐνταῦθα αἰνίττεσθαι, ὅταν λέγῃ μύθοις καὶ γενεαλογίαις, ὡς τοὺς θεοὺς αὐτῶν καταλεγόντων. Von den Essenern soll wol noch jemand beweisen, daß ihre Engelverehrung mit solchen γενεαλογίαις verbunden gewesen, was bis jezt eine bloße Vermuthung ist meines Wissens und gar nicht eine wahrscheinliche. Der Gnostiker, die man hier gesucht hat, erwähne ich nicht erst; denn

es ist zu einleuchtend, daß Paulos wenigstens ernstlicher gegen sie geredet haben würde, als diese beiläufige Erwähnung thut. Von einem von beiden Worten loszukommen, indem man etwa γενεαλογίας μυθώδεις erklärt, wie Heinrichs annimmt, ist freilich bequem. Allein wer sich irgend die Entstehung einer solchen Form des Ausdrukks denken will, der wird es unmöglich finden daß alsdann das charakterisirende Wort voranstehe. Wenn der eigentliche Gegenstand genannt ist, dann kann etwas von ihm auszusagendes allenfalls auch auf diese Weise durch bloße Hinzufügung in substantiver Form nachgebracht werden, und so könnte einer sagen γενεαλογίαις καὶ μύθοις gleichsam Geschlechtsregister und andere Fabeleien, ohne daß er bestimmt andere im
87 Sinne hätte. Wer aber vor dem Subjekt das Prädikat unter der Form des allgemeinen, wozu dann das Subjekt ein besonderes wird, voranstellte, der müßte eine andere Wendung nehmen um dieses besondere auszuzeichnen, wie etwa μύθοις, μάλιστα δὲ γενεαλογίαις. Sie werden diesen Kanon gewiß natürlich und richtig finden, und Noth thut es einen aufzustellen, denn gar zu arges Unwesen wird mit Voraussezung dieser Form des Ausdrukks getrieben. Doch zu unserer Stelle zurükk, und ich frage Sie warum es doch Paulos nicht hier eben so gut wie an jenen beiden Stellen verstanden hat sich deutlich zu machen, welches oder welche Uebel er eigentlich im Auge hat? Es ist schwer zu begreifen; sehr leicht aber, wenn ein anderer jene beiden Worte aus den Verbindungen durch welche sie hinlänglich bestimmt waren herausgerissen, und hier auf eine üble Weise
88 zusammengestellt hat. Daß es sich wirklich so verhält, wird Ihnen noch deutlicher werden aus dem nachharlichen Worte ζήτησις. Dieses Wort, dessen sich Paulos außer unseren drei Briefen nirgends bedient, steht Tit. 3, 9 auch bei γενεαλογίαι, aber nicht als etwas durch diese hervorgebrachtes, sondern als etwas anderes auch zu vermeidendes. 2 Tim. 2, 23 stehn ζητήσεις in einem ursächlichen Verhältniß, sie erzeugen μάχας: hier werden sie von den γενεαλογίαις erzeugt. Wie leicht es

klärt sich nun dies sonst nicht zu verstehende aus einem ungeschikkten Zusammenwerfen beider Stellen! Bemerken Sie aber noch einen bedeutenden Unterschied. In unserer Stelle ist es ein Tadel, daß etwas ζητήσεις, was doch immer nur Untersuchungen heißen kann, veranlaßt. Den guten Vätern gefällt dies. Chrysost. Εἶδες πῶς διαβάλλει τὴν ζήτησιν; ἔνθα γὰρ πίστις, οὐ χρεία ζητήσεως. Oekum. legt eben so aus; aber die 89
Rechtfertigung, im Vergleich mit dem Ausspruch Christi ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε, nämlich, ὅτι ἡ ζήτησις τῶν μέσων ἐστίν, gerath ihm schlecht; denn eben dann war ja ein unterscheidender Zusaz unentbehrlich. Wollte man sagen, an und für sich sei jede ζήτησις zu tadeln, wenn eine μάχη daraus wird, so ist das zuerst nur tadelhaft in wie fern der Gegenstand der Disputation geringfügig ist, besonders aber läßt sich nicht einsehn, wie irgend γενεαλογίαι dergleichen hervorbringen könnten. Paulinisch ist der Gebrauch gewiß nicht. Denn in beiden andern Stellen finden Sie verdammende Zusäze dabei, μωρὰς ζητήσεις, μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις, — ἀστοχεῖν findet sich in unserm Briefe zweimal Cap. 1, 6 und 6, 21, außerdem nur noch 2 Tim. 2, 18. In lezterer Stelle ist es mit περί construirt; ohnstreitig nicht ganz richtig. Denn ἀστοχεῖν scheint seiner Na- 90
tur nach ganz dem στοχάζεσθαι folgen zu müssen, welches constant mit dem Genitiv construirt wird, und anders findet sich auch ἀστοχεῖν nicht bei den Alten; es heißt irgend etwas als seines Ziels verfehlen. Paulos aber hat es genommen, seines Zieles verfehlen in Bezug auf irgend etwas, welches er also durch περί mit dem Zeitwort verbindet. Construirt ist in unserem Briefe das eine Mal richtig mit dem Genitiv, das andere Mal nach Paulos mit περί, und offenbar ist das περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν ganz dem περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν nachgebildet. Allein die Bedeutung ist unstreitig ganz dieselbe wie Cap. 1, 19 περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν, also gänzlich verfehlt. Denn offenbar ist auch dort von verführten Christen die Rede, von denen man also nicht sagen kann, daß sie zum Glauben gar

nicht gelangt wären. Ganz unklar ist sie auch in unserer Stelle 1 Tim. 1, 6, Zu welchem guten Gewissen, reinen Herzen einige nicht haben gelangen können und deshalb ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν; offenbar streift es auch hier an das Wiederverlieren. Diese falsche Bedeutung scheint auch aus den Apokrypha entlehnt; Sir. 7, 19 finden Sie Μὴ ἀστόχει γυναικὸς σοφῆς καὶ ἀγαθῆς, weshalb ich jedoch nicht mit Schleusner sagen möchte, ἀστοχεῖν heiße auch simpliciter discedere, Sir. 8, 9 Μὴ ἀστόχει διηγήματος γερόντων. Mir ist deshalb in dem περὶ die Nachbildung jener paulinischen Stelle nur um so deutlicher. Ἐκτρέπομαι kommt, wenn Sie eine Stelle im Brief an die Hebr. ausnehmen, wo aber die Bedeutung ganz abweicht, außer unserm Briefe nur noch 2 Tim. 4, 4 vor. Es heißt von dem bisher betretenen Wege abschweifen, entweder unbestimmt, also umherschweifen, oder mit Beisezung des Wohin. So braucht es Paulus dort ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται. Eben so in unserer nächsten Stelle ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν, und fast eben so 6, 15 ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ Σατανᾶ. Ganz anders aber 6, 20 ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας in der Bedeutung vermeiden, die freilich Schleusn. aus Aelian und Epiktet. exhibir. 31, 4 für diese Zeit nachsetzigt. Allein an beiden Orten heißt es Aus dem Wege gehn, in natürlicher Ableitung von der ursprünglichen Bedeutung, die aber hier nicht statt findet. Paulos ist übrigens im lezteren Sinne so an φεύγειν gewöhnt, daß nicht zu glauben ist er werde sich jenes Wortes auf so verschiedene Weise bedient haben. — Διαβεβαιοῦσθαι kommt auch nur noch Tit. 3, 8 vor. Es heißt beständig mit περὶ construirt wie in beiden Stellen, Versicherung Bekräftigung über etwas ausstellen, rein für sich ohne Bezug auf jemand dem sie ausgestellt würde; daher ganz verkehrt ist was Heinrichs daraus supplirt will βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι ταῦς ἀκούοντάς σε. Das Wort hat seinen Gebrauch nicht in Bezug auf jemand, sondern wo im Gegensatz entweder oder wenigstens nachdrucksweise von der Festigkeit der

Ueberzeugung oder der Stärke der Verſicherung die Rede iſt. So iſt es auch in jener Stelle, Und darüber will ich, daß du immer aufs neue Bekräftigung, Beweiſe von dir gebeſt, damit ſie darauf denken u. ſ. w. Wie ungehörig und ſchlecht ſteht es aber in unſerem Briefe Cap. 1, V. 7, Sie wiſſen nicht was ſie reden noch was ſie für ſo gewiß ausgeben. Gewiß niemand kann abſehn wie der Verfaſſer auf dieſen lezten Zuſaz kommt. Kein Wunder alſo, daß ein Kommentator wie Heinrichs ſich eben ſo ungehörig darüber vernehmen läßt. Beſonders iſt die lezte Erklärung ſchön, Und bedenken nicht von was für wichtigen Dingen ſie ſich ſtatt deſſen zu überzeugen hätten. Hier iſt alles klar für ſich, und es iſt nichts darüber zu ſagen. Chryſoſt. geht gern über die wunderliche Stelle weg. Oekum. ſucht ſein Heil in dem νοοῦντες und überſezt dies, Sie verſtehen ſelbſt das nicht was ſie vortragen und ſo bekräftigen, nämlich daß Geſez allein auch das iſt gegen den Sprachgebrauch. Indeß was ſoll man beſſeres ſagen — zumal ſchon die νομοδιδάσκαλοι ſo wunderlich ſind daß es ſchwer iſt eines durch das andere zu beſtimmen — als daß unſer Mann, vielleicht ohne ihn recht verſtanden zu haben, doch jenen ſeltenen Ausdrukk anbringen wollte. — Aehnliche Bewandtniß hat es mit dem ὑγιαίνειν, welches Tit. und 2 Tim. überall zwekkmäßig den Verirrungen der Gläubigen, welche als Krankheiten können angeſehen werden, entgegenſteht und immer von der Lehre. Denn offenbar iſt Tit. 2, 1 noch zu dem vorigen zu ziehen, wie auch Theodoret erklärt, und erſt mit V. 2 geht etwas neues an, wo zuerſt der Infinitiv als Imperativ zu ſtehen ſcheint, hernach aber alles unter dem Imperativ παρακάλει zuſammengenommen wird. Dies hat unſer Verf. überſehn und bringt uns hier, ſo daß jene Beziehung gänzlich verwiſcht iſt, die ὑγιαινουσα διδασκαλία aus jener Stelle in ſolcher Verbindung wieder, daß ſie faſt nur eine geſunde Moral im gemeinen Sinne bedeuten kann. Eben ſo ungeſchikkt hat er 2 Tim. 1, 13 nachgeahmt in der ſchon getadelten ſchlechten Redensart εἴ τις μὴ προσέχοιτο ὑγιαίνουσι λό-

γοις τοῖς τοῦ κυρίου. — Nur in der eben angeführten Stelle aus 2 Tim. haben Sie auch die ὑποτύπωσις, die hier V. 16 wiederkommt. Dort nun ganz ordentlich als Entwurf, Grundriß zur weitern Ausführung; wie verkehrt es aber hier genommen iſt mag ein anderer herausbringen. Bleiben Sie bei dem
96 natürlichen Gebiete des Wortes ſtehen, ſo mögen Sie ſich mit den härteſten Ellipſen quälen, Sie kommen zu keinem reinen der Stelle recht angemeſſenen Sinne; und wiederum wollen Sie davon ausgehn was in dieſer Stelle müſſe geſagt ſein, ſo werden Sie ſich vergeblich nach einer Analogie umſehn für einen ſolchen Gebrauch jenes Wortes. Merkwürdig iſt es zu vergleichen wie zu jener Stelle die alten Erklärer ſich gern dabei verweilen die urſprüngliche Bedeutung von ὑποτύπωσις zu einem Gleichniß auszuſpinnen — Sie können dies, wenn Ihnen Chryſ. Theodor. und Theophyl. nicht zur Hand ſind, in Suic. thes. nachſehn — und wie ſie dagegen zu unſerem Briefe theils ſich winden andere Worte an die Stelle des ſchlechtgebrauchten zu ſezen wie bei Oekum., theils wie Theodoret weitere Umſchreibungen
97 machen, aus denen aber über die beſtimmte Geltung des Wortes nichts hervorgeht. — κῆρυξ kommt bei Paulos nur noch 2 Tim. 1, 11 vor, aus welcher Stelle die unſrige Cap. 2, 7 bis auf die Parentheſe ganz wörtlich abgeſchrieben iſt. Allein wie anders dort, wo man offenbar ſieht, dieſer Anhang V. 11 zu der großen Periode V. 8—10 iſt nur Uebergang zu dem πάσχειν und ἐπαισχύνεσθαι V. 12 worin eben Paulos ſich dem Timoth. als Vorbild darſtellt, und nur weil ihm der Athem ſchon ausgegangen war bildet er einen eignen Saz daraus. Bei uns hingegen bricht nach V. 7 alles ab, und etwas ganz neues geht an, ſo daß man unmöglich anders ſagen kann, als Paulos habe dem Timotheos, der ſchon mehrere Jahre ſein Gefährte war, oder wenn man das lieber will durch ihn den epheſiſchen Chriſten unter denen er ſo lange gelebt hatte, ganz eigens ohne alle weitere Beziehung erzählt, er ſei Apoſtel und Heidenlehrer. Können
98 Sie ſich das lieber denken oder lieber die unverſtändige Uebertra-

gung jener Stelle? Und nun noch die schöne Parenthese, die aus Röm. 9, 1 abgeschrieben ist, denn sonst kommt die Formel nirgends vor. Dort freilich war eine solche Betheurung des Apostels an eine mit ihm unbekannte Gemeine von seiner Liebe zu seinem Volke, nachdem er gegen die herrschende Denkungsart desselben so viel gestritten, sehr an ihrer Stelle. Hier aber eine Betheurung, daß er wirklich Apostel und Heidenlehrer sei, an einen treuen Schüler, oder an eine Gemeine in der wir gar keine Ursache haben solche Verhältnisse zu vermuthen wie zu Korinthos? Sehen Sie nur, wenn er etwas gegen diese betheuert, ob es je so zwekklos geschieht; 2 Cor. 1, 23 wo offenbar ist, es war über das Verzögern seiner Ankunft ungleich geurtheilt worden; 11, 11 wo er einen andern wohlgemeinten Vorwurf von sich abwälzt; ebend. 31 wo unstreitig das folgende Berichtigung einer falsch erzählten Anekdote ist. Wozu aber hier? Gewiß, auch Sie wird niemand überreden können, Paulos habe dies geschrieben.

Gehen wir nun zu der Beschreibung des Bischofs Cap. III, so finden wir auch da vieles bloß aus dem Briefe an den Titos aber eben auch nicht mit rechtem Verstande herübergenommen. Denn dort zum Beispiel steht nicht wie hier *νηφάλιος* und *μὴ πάροινος* neben einander, und so auch *μὴ πλήκτης* und *ἄμαχος*. Lezteres, über dessen aktiven Sinn wir hier nichts sagen wollen, ist Tit. 3, 2 aus der Beschreibung der Christen überhaupt, wie das *νηφάλιος* aus Tit. 2, 2 wo von den Alten die Rede ist, genommen. Aber sollte Paulos es wol so unbestimmt wie hier von dem Lehrer fordern, der doch soll *ἀποτόμως ἐλέγχειν τοὺς ἀντιλέγοντας*? Die *σεμνότης* ist Tit. 2, 7 als Eigenschaft des Lehrers sehr wohl angebracht, hier 1 Tim. 3, 4 bleibt die Beziehung immer etwas unklar, wie das Wort auch oben 2, 2 fast müßig stand. — Die Redensart *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* V. 9 ist auch nur 2 Tim. 1, 3 zu finden; aber so verständlich dieses ist *λατρεύειν θεῷ ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*, so schwierig ist dieses *τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἔχειν*

ἐν καθαρᾷ συνειδήσει. Mit Theodoret ἀντὶ τοῦ τοῖς ἔργοις βεβαιοῦντας πίστιν werden Sie wol eben ſo wenig zufrieden ſein als ich; die ἔργα ἀγαθὰ ſind gar weit her abgeleitet und ἔχειν ἔν τινι mag wol auch ſeines gleichen nicht haben in dieſer Bedeutung. Es iſt freilich leicht geſagt ἔχειν heiße κατέχειν, aber es hilft hier nicht einmal viel, und genau genommen iſt es auch oben 1, 19 nicht ſo. Und wie käme wol hieher μυστήριον τῆς πίστεως ſtatt des einfachen πίστις? Sie ſehen wie
101 alt dieſe ſchlechten Freiheiten in der Auslegung ſind, durch welche denn auch Schwierigkeiten, deren Beherzigung zu etwas führen könnte, beſeitiget werden. Zu einer ſolchen Umſchreibung muß doch immer eine Veranlaſſung ſein im Zuſammenhange, wenn das Chriſtenthum oder etwas beſonderes in ihm in dieſer Beziehung betrachtet wird als etwas neues, vielen verborgenes, und ſo finden Sie es gewiß überall wo es auch noch ſo allgemein ſteht, Eph. 1, 9. 3, 3 und 4, 19 in Verbindung mit γνωρίσαι, 1 Cor. 2, 7 σοφίαν θεοῦ λαλοῦμεν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην; daſſelbe liegt 4, 1 in οἰκονόμος. — Col. 1, 26. 27 mit ἐφανερώθη und γνωρίσαι; 2, 2 mit θησαυροὶ ἀπόκρυφοι; 4, 3 mit θύραν ἀνοίγειν. In unſerer Stelle aber iſt keine Spur einer ſolchen Beziehung, ſondern man kann nur glauben eine aufgegriffene Redensart zu hören. — V. 11 wo,
102 von welchen Weibern wiſſen wir wol nicht, die Rede iſt, haben Sie wieder das μὴ διαβόλους aus Tit. 2, 3 wo von alten Frauen geſprochen wird; denn nirgend ſonſt kommt διάβολος adjectiviſch im N. T. vor.

Sobald nun dieſe aus dem Briefe an Tit. entlehnte Materie beendigt iſt, nehmen am Ende des dritten und im vierten Cap. auch die Worte ein Ende, die nur jenem Briefe und dem unſrigen gemein ſind, und die dem lezten ganz eigenthümlichen nehmen wieder überhand, nur von wenigen Reminiſcenzen vorzüglich aus 2 Tim. unterbrochen. So kommt uns Cap. 4, 6 παρηκολούθηκα entgegen aus 2 Tim. 3, 10 wo es in einer ähnlichen Verbindung mit διδασκαλία ſteht, nur dort weit

natürlicher, weil einer genannt wird deſſen Lehre er gefolgt iſt; hier wird es von der Lehre ſelbſt, da es nicht heißen kann ſie beobachten, weit uneigentlicher geſagt. Eben ſo V. 7 das *βέβηλος* worüber wir uns ſchon gewundert haben, aus 2 Tim. 2, 16. Nun ſcheint es freilich als wenn *γραώδεις μῦθοι* eben ſo gut könnten *βέβηλοι* ſein als *κενοφωνίαι*; allein hier hellt uns der Zuſammenhang deutlich genug auf, daß *κενοφωνίαι* keineswegs leeres Gewäſch *λογομαχίαι* an ſich ſind, ſondern ſolches, welches vorgebracht wird um eine ſchlechte Sache zu vertheidigen, wie aus V. 18 hervorgeht. Noch einmal wiederholt unſer Verf. grade zu dieſe *βεβήλους κενοφωνίας* Cap. 4, 20, nur das περίστασο ſcheint ihm nicht angeſtanden zu haben, indem er das eine Mal *ἐκτρεπόμενος* ſagt, das andere Mal *παραιτοῦ*, welches leztere hier imitirt erſcheint aus 2 Tim. 2, 23 ſo wie unten Cap. 5, 11 wo der Verf. ſich wieder bei kirchlichen Einrichtungen befindet aus Tit. 3, 10. — Daſſelbe gilt von der Formel *πιστὸς ὁ λόγος*. Nur ſehen Sie wie natürlich es 2 Tim. 2, 11 herauskommt, daß Paulos ſeine Zuverſicht zu den göttlichen Verheißungen recht kräftig ausdrükt, ſich ſelbſt damit ſtärkend in ſeinen Leiden. Eben ſo bedeutend beſchließt ſie Tit. 3, 8 die praktiſche Auseinanderſezung der Lehre von der Erlöſung, und ſteht ſehr nachdrukksvoll zuſammen mit dem *περὶ τούτων βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι*. Hier hingegen Cap. 4, 9 ſteht ſie äußerſt lahm, da das vorhergehende ſelbſt nur beiläufig als Gegenſaz gegen die *σωματικὴ γυμνασία* erwähnt wurde, und wenn wir weiter zurükkgehn von einem Gebot die Rede war, auf welches ſich alſo das *πιστὸς ὁ λόγος* gar nicht anwenden läßt. Nicht bedeutender fängt ſie Cap. 1, 15 etwas an was nicht fortgeſezt wird.

Ich übergehe ein Paar minder wichtige Stellen, um auf etwas zu kommen, was ich, damit das die Sprache ſelbſt betreffende nicht unterbrochen würde, noch aufbewahrt habe, nämlich Cap. 1, 20 die beiden *Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος*, von welchen geſagt wird daß Paulos ſie dem Satan übergeben habe.

Man könnte fragen, ob er hier dem Timotheos etwas schon früher geschehenes berichte, oder ob diese Uebergabe eben hiedurch erst erfolge, in welchem Falle die Leichtigkeit und die wenige Förmlichkeit, mit der diese Sache hier behandelt wird, sehr abstäche gegen das was wir 1 Kor. 5, V. 3—5 lesen. Im ersten Falle aber könnte man weiter fragen, ob Paulos dem Timotheos etwas was er noch in Ephesos selbst, gethan erzählt; und zwar ohne weiteres, ohne nur im geringsten nach der Wirkung davon zu fragen, oder sich auf den Zustand einer Gemeine, in welcher ein solches Verfahren nöthig war, näher einzulassen; abermals ganz anders als der Paulos der die Briefe an die Ko-
106 rinther verfaßt hat. Oder ob, wie Benson Gesch. d. Pflanz. d. christl. Rel. II, 190 und Paraphr. Erkl. I, 292 meint, Paulos sich erst unterwegens bedacht und dort diese Verbannung erlassen hat? Aber dann wäre es wunderbar, daß er so kurz von der Sache spricht, ohne im mindesten dem zurükkgelassenen Oberaufseher und Anordner derselben Gemeine etwas von seinen Gründen, oder von dem was weiter der Sache wegen zu thun sei, irgend ins einzelne gehend zu sagen. Allein beide Namen kommen ebenfalls 2 Tim. vor; Hymenäos Cap. 2, 17 mit Philetos zusammen, als solche die gesagt die Auferstehung sei bereits erfolgt, und Alexandros Cap. 4, 14 nicht eben als Irrlehrer, sondern nur im allgemeinen als ein Widersacher des Apostels. Und nun sehen Sie nur welche Wunderlichkeiten wir hiedurch genöthiget werden anzunehmen! Entweder sind beide Personen in
107 beiden Briefen dieselbigen; dann läßt sich gar nicht begreifen, wie derselbe Hymenäos, den Paulos schon auf der Reise nach Makedonien dem Satan übergeben hatte, mehrere Jahre später noch ein Gegenstand der Warnung sein konnte, und offenbar als ein Christ, aber als ein irrender, beschrieben wird, den Paulos jedoch seines Irrthums wegen nicht aus der Kirche zu verbannen wagt, sondern ihn dem Urtheil und der Führung Gottes überläßt. Denn anders können Sie doch gewiß 2 Tim. 2, 19—21 nicht verstehen? Hatte sich also der Mann aus dem

allgemeinen Schiffbruch des Glaubens, über den 1 Tim. 1, 20 geklagt wird, gerettet, und erst nach seiner gewiß nicht ohne Pauli erfolgten Wiederaufnahme einen bestimmten Irrthum ausgebildet? und Paulus sollte ihn nicht als einen rückfälligen beschreiben, und nicht über die gemißbrauchte Nachsicht und die getäuschte Hoffnung klagen? Warlich unmöglich ist das auch nur zu denken! Und eben so der Alexandros, der nach seiner Verbannung — denn so rachsüchtig dürfen wir Paulos nicht denken, daß er ihm noch für das frühere außer jener Uebergabe an den Satan besondere göttliche Strafen wünschte — müßte fortgefahren haben dem Apostel viel böses zu thun, man weiß nicht ob ihm nachreisend, oder indem er ihm bei der Gemeine zu Ephesos schadete, wovon sich aber nirgends Spuren finden, von dem sollte er ebenfalls des früheren nicht erwähnt und geklagt haben daß der Mann Uebelthaten auf Uebelthaten häufte? Und so ganz stillschweigend sollte er diesen merkwürdigen Umstand übergangen haben, der bei gar vielen dem apostolischen Ansehn schädlich sein mußte, daß ein dem Satan übergebener sich an dem strafenden Apostel durch gar viel zugefügtes böses rächen konnte? er der so eifrig sein apostolisches Ansehn zu verfechten pflegt? Gewiß eben so unmöglich! und die Identität der Personen, die Grotius sehr obenhin annimmt, ist schwerlich anders mit der Aechtheit beider Briefe zu vereinigen, als wenn Sie die Ordnung beider umkehren, damit die Uebergabe an den Satan die lezte uns bekannte Thatsache werde in dem Streite des Paulos mit den beiden Männern. Dann müssen Sie aber nicht nur zwei Gefangenschaften des Apostels annehmen, sondern auch unsern Brief in eine Zeit sezen, wo die meisten der darin vorkommenden Anordnungen in der That für die ephessische Gemeine und den Timotheos zu spät kämen, und die Stelle Cap. 4, 12 ganz unmöglich würde. Also einen zwiefachen Hymenäos und Alexandros, wie Mosheim de reb. Christian. p. 177—179 sehr gründlich zeigt daß man annehmen müsse, hätten wir. Unwahrscheinlich freilich sind schon an sich zwei gleichnamige Irrlehrer und

Wetrünnige an dem gleichen Orte binnen weniger Jahre! Aber wie? sollte Paulos, indem er vor dem zweiten Hymenäos nicht nur warnt, sondern auch ihn selbst zu warnen scheint, ihm gar nicht das Beispiel des ersteren, wenn der etwan in dem apostolischen Banne verstorben war, warnend vorhalten? in der That mehr als unwahrscheinlich! Oder wenn der erste noch lebte, müßte der zweite nicht nothwendig einen Beinamen geführt haben, den mit zu nennen eine ganz allgemeine Gewohnheit gewesen? Mosheim meint freilich, sie unterschieden sich genug dadurch, daß der eine dem Philetos der andere dem Alexandros zugesellt wird; allein um sich in solchen Dingen der allgemeinen Gewohnheit zu entziehen bedarf es mehr, als nur daß es kein
111 augenblickliches Bedürfniß sei sie zu befolgen. Und wenn wir von diesem Grundsaz ausgehn: so war auch der zweite Alexandros schon bezeichnet genug durch seine Trennung von Hymenäos ohne ὁ χαλκεύς hinzuzusezen. Ja ich möchte behaupten, auch ohne an die beiden späteren zu denken müßte Paulos, sowol in der Rede an die ephesinischen Aeltesten, wie in dem zweiten Briefe an den Timotheos, eines so seltenen und merkwürdigen Ereignisses wie die apostolische Verbannung in der schrecklichsten Form eines ist nothwendig erwähnt haben, oder wir müßten, ganz im Widerspruch mit dem was wir sonst woher wissen, glauben, er sei wirklich bei solchen Handlungen so gleichgültig gewesen wie allerdings die Worte unseres Briefes lauten. Wie höchst natürlich dagegen wird alles, wenn Sie sich einen andern Schreiber des ersten Briefes denken, der den zweiten vor Augen
112 hatte! Großen Mangel hatte er, das zeigt sich überall, an Kenntniß persönlicher Verhältnisse und bestimmter örtlicher Umstände. Zwei Parteien findet er über welche geklagt wird; was kann ihm erwünschter sein als diese mit aufzunehmen? Er denkt sich wie es ihnen noch mag ergangen sein, nicht eben nach Paulos Denkungsart — denn von dem wissen wir nicht einmal, daß er die über welche er sich als über gefährliche Verführer am härtesten ereifert ihrer irrigen Meinungen wegen dem Satan überge-

den, vielweniger ſolche, die nur für ſich, wie es ſcheint, Schiffbruch gelitten am Glauben —, ſondern nur nach der ſeinigen oder der allgemeineren ſeiner Zeit; und dieſes ihm vorſchwebende endliche Schikkſal bringt er nun, ziemlich ungeſchikkt freilich aber doch nicht unkritiſcher als wir ihn ohnedies auch annehmen müſſen, in einen Brief, der ſeiner ganzen Anlage nach für den früheren gelten mußte. Daß er nicht wagt etwas beſtimmteres 113
von ihnen zu ſagen, ſondern nur in den allgemeinſten Formeln ſpricht, iſt eben ſo natürlich von ihm als es unnatürlich von Paulos wäre; daß er beide Parteien zuſammenwirft, und von dem nur den einen Mitgenoſſen nennt, wird niemanden befremden; endlich daß er einen Menſchen der wahrſcheinlich kein Chriſt war, und auf den alſo dieſe Strafe in dem apoſtoliſchen Sinne keine Anwendung fand, dem Teufel übergeben läßt, dies mag ſeiner Zeit und ſeiner Lage verziehen werden. Ich meine nämlich den wirklichen Alexandros den Kupferſchmied des zweiten Briefes. Dieſen ſuche ich nicht in Rom — denn wozu ſollte Paulos den Timotheos, der ja bei ſeiner Ankunft ihn vor allen andern ſprechen mußte, vor einem dortigen warnen? — ſondern in Epheſos, und Paulos denkt dabei gewiß vorzüglich an die bevorſtehende Abreiſe des Timotheos. Und dieſen epheſiniſchen 114
Alexandros nun kann ich nicht umhin für den Act. 19, 33. 34 erwähnten zu halten, welcher wol keineswegs ein judaiſirender Chriſt geweſen iſt, ſondern ein Jude und jüdiſcher Gegner des Chriſtenthums. Denn wenn die Juden einen Chriſten hervorgeſtoßen hätten um ihn der Wuth des aufgebrachten Volkes Preis zu geben: ſo hätten ſie wol lieber einen aus der wahren pauliniſchen Schule genommen. Allein ihre Abſicht war offenbar ſich ſelbſt zu vertheidigen, und indem ſie ihre Sache von der Sache der Chriſten trennten, gegen leztere wo möglich etwas entſcheidendes auszuführen; dieſe mißlang aber weil das Volk beide wie gewöhnlich verwechſelte. Gewählt aber haben ſie hiezu gewiß einen Gegner der Chriſten, und unter dieſen nicht ungeſchikkt einen Mann der ſeiner Beſchäftigung wegen den klagenden Sil-

115 verſchmieden verwandt und befreundet war. Dieſer mag nun zu Epheſos allerlei Machinationen gegen die Chriſten auch nachher noch fortgetrieben haben, und dieſer verderblichen Werke wegen wird er 2 Tim. 4, 14 ohne daß irgend erhelle daß ein Chriſt gemeint ſei, verwünſcht, und nur im erſten von unſerm Verfaſſer ungeſchikkterweiſe verbannt, ſo daß wir nur Einen verdammlichen Alexandros aus dieſer Zeit haben ſtatt dreier.

An dieſe Auseinanderſezung ſchließen ſich ganz von ſelbſt die übrigen meines Bedünkens unüberwindlichen Schwierigkeiten die es hat die Aechtheit unſeres Briefes mit andern Umſtänden von denen wir ſichere hiſtoriſche Kenntniß haben zu vereinigen. Laſſen Sie ſich zuerſt nur mit ein Paar Worten an das allgemeinbekannte erinnern. Daß Paulos den Timotheos von Epheſos
116 aus nach Makedonien vorausſchikkte wiſſen wir aus Lukas Act. XIX, 22. Daß Timotheos auf dieſer Reiſe vielleicht auch nach Korinth kommen könne — denn nur ſo ungewiß redet Paulos davon, und ſcheint ihm eigentliche Aufträge dorthin gar nicht gegeben zu haben — und daß er ihn vor ſeiner eignen Abreiſe in Epheſos zurükkerwarte erzählt uns Paulos ſelbſt 1 Cor. 16, 10. 11. Daß aber, als Paulos in Makedonien den zweiten Brief an die Korinther ſchrieb, Timotheos ſchon wieder bei ihm war, erhellt aus dieſem Briefe, ohne daß uns Lukas etwas von ſeiner Rükkunft und überhaupt davon daß einer von den eigentlichen Gefährten des Apoſtels in Epheſos zurükkgeblieben irgend etwas erwähnt. Nun ſagt man Lukas Stillſchweigen beweiſe nichts, Timotheos ſei doch zurükkgekommen — ja einige laſſen ihn aus Korinthos zurükkehren, wo er doch wol gar nicht geweſen iſt —
117 aber er ſei nur einige Wochen in Epheſos geblieben, und während dieſer kurzen Zeit habe ihm eben Paulos unſeren Brief geſchrieben. Dies iſt der einzige Ausweg, den auch Schmidt nimmt; allein laſſen Sie uns nur unſern Brief zur Hand nehmen, ſo wird Ihnen jede Spur von Wahrſcheinlichkeit daß dem ſo ſein könne verſchwinden. Paulos ließ alſo dem Briefe zufolge den Timotheos zurükk um gegen Irrlehrer zu wirken, und theilt ihm

eine Menge Vorschriften mit über Einrichtungen in der Gemeine,
nicht etwa schnell abzumachende Dinge betreffend, sondern wie es
fortwährend mit gewissen Gegenständen sollte gehalten werden,
und solchen grade, über welche es in wenigen Wochen nichts be-
deutendes konnte zu thun geben. Denn lassen Sie uns das zu-
erst beseitigen, daß man gewöhnlich annimmt, Paulos gebe in
unserm Briefe dem Timotheos den Auftrag, Bischöfe und Ge- 118
meindiener in Ephesos erst anzusezen. Dies ist offenbar falsch,
und eine Vorstellung die man nur aus dem Briefe an Titos
erst in den unsrigen hineinträgt. In dem Briefe selbst steht kein
Wort davon, sondern nur wie es gehalten werden solle, wenn
jemand wünsche zu einem Kirchenamt befördert zu werden —
mir, ich gestehe es, hat auch dieses wünschen und gleichsam sich
melden einen verdächtigen Geruch späterer Zeit — falls ein Ab-
gang entstände also, oder die Zahl der Beamteten erweitert wer-
den müsse, oder wenn man wil in Beziehung auf die sich erst
bildenden Gemeinen in der Nähe der Hauptstadt. Denn in Ephe-
sos selbst hat gewiß Paulos die Männer, die er hernach zu sich
kommen ließ, selbst eingesezt. Er wußte ja schon um Ostern,
daß er gleich nach Pfingsten reisen würde, und hatte also Zeit
genug alle nöthigen Vorkehrungen zu treffen. Der Auflauf, sagt 119
man, habe ihn übereilt, und ihn zu einer fluchtähnlichen Abreise
genöthiget, so eilig daß er die Aeltesten nicht mehr ernennen
konnte, und sich auch unterwegens erst auf die Nothwendigkeit
besann den Hymenäos und Alexandros in den Bann zu thun.
Ich glaube nicht; denn je mehr er sich gefürchtet hätte, um dest
klüger wäre es gewesen auf der Stelle vor dieser Flucht die
Brüder zusammenkommen zu lassen — was gewiß, wenn noch
etwas zu besorgen war, neue Bewegungen müßte veranlaßt ha-
ben — und um dest unväterlicher, den jungen Mann in der
Gefahr allein zu lassen. Noch weniger aber als ich kann ein
Vertheidiger unseres Briefes an eine solche Flucht glauben. Son-
dern der Auflauf muß nur eine augenblikliche Gefahr gewesen
und auch von Paulos nur so fein angesehen worden; sonst würde

120 ja wol unſer Brief irgend einen Zuſpruch enthalten oder eine Ermunterung und Anweiſung in dieſer bedenklichen Lage. Auch würde dann wol der Brief mit dieſem wichtigen Geſchäft angefangen haben, nicht mit den Irrlehrern, gegen welche ſo gar kein beſtimmter Rath ertheilt wird, und mit den Vorſchriften über das Gebet. Alſo nur das kann von dieſer Seite der Inhalt unſeres Briefes ſein, was wegen derer zu beobachten, die gelegentlich eine kirchliche Anſtellung wünſchten. Und das nun an den Timotheos der nur wenige Wochen da bleiben ſollte? was konnten in dieſen für Veränderungen vorfallen mit den bisherigen Aelteſten und Dienern, die nicht Paulos ſelbſt ſchon könnte gewußt und bedacht haben? Und wieviel neue Wittwen konnten indeß entſtehen, die nun auch gleich erwählt und in die gewiſſe Liſte eingetragen ſein wollten? Oder wenn der Fall eintrat,
121 ſollte hier nicht Timotheos Richtſchnur genug gehabt haben an dem Verfahren des Apoſtels ſelbſt, der doch dies Inſtitut eingerichtet hatte? Ja, ſagt man, der Brief iſt nicht an den Timotheos allein, ſondern an die Gemeine, oder vielmehr, da dergleichen Dinge nicht wohl in einer ἐκκλησίᾳ konnten abgethan werden, an die Aelteſten. — Und an den Timotheos ſelbſt ſo gut als gar nicht? Und mit einem ſolchen Briefe, der eigentlich nur für die Zeit nach Timotheos Abreiſe beſtimmt geweſen wäre, ſollte der auf ſeiner Reiſe ſo vielbeſchäftigte und ſchwerlich ſehr briefluſtige Paulos ſolche Eile gehabt, und nicht lieber gewartet haben bis er durch den Timotheos ſelbſt die neueſten Nachrichten von dort her erhielt, und einen wirklichen Brief an die Epheſer ſchreiben konnte? Oder wenn Paulos nöthig fand ihm eine In-
122 ſtruction für dieſe zuzuſchreiben, ſo ſollte dieſe nicht noch viele andere faſt wichtigere Punkte enthalten haben? Paulos ſollte vielleicht grade dieſen Gegenſtand vergeſſen haben zu beſprechen, da er doch wie der Brief zeigt ſchon ſo mancherlei Erfahrungen darüber gemacht hatte? Sehen Sie, wie man nichts als unwahrſcheinliches und faſt ungereimtes herausbringen kann. Allein das alles war vielleicht nur beiläufig, und die Hauptſache ſind

die Irrlehrer, um derentwillen er auch zunächst zurükkgelassen worden wie der Brief besagt. Also sind wol diese Irrlehrer, man nehme nun Essener an oder alexandrinische Grübler, so schnell gewachsen daß Paulos selbst nichts hatte gegen sie thun gekonnt? daß sie, als er den Vorsaz faßte oder niederschrieb in einigen Wochen abzureisen, noch nicht vorhanden waren? denn die ἀντικείμενοι 1 Cor. 16, 9 sind wol mehr jüdische und heidnische Gegner des Christenthums. Wenn das wäre, sollte Pau- 123
los, der gar nicht hartnäkkig seine Entschlüsse oft nach den Umständen abänderte, nicht seine Reise aufgeschoben haben um dem Unwesen zu steuern? Oder war der Kampf gegen sie schon alt, und Timotheos sollte nun, noch dazu nur durch so höchst allgemeine Vorschriften wie unser Brief sie an die Hand giebt in Stand gesezt, in wenigen Wochen vollenden was Paulos nicht gekonnt hatte? Warum ließ er ihn dann nicht länger da? Er wollte wol auch nach unserm Briefe, und verhieß noch dazu bald zu ihm zu kommen, was wir auch nicht reimen können mit den Geschäften in Makedonien und Achaja und der Reise nach Jerusalem; denn auf eine bloße Durchreise scheint die zweimalige Verheißung nicht zu gehen. Weshalb aber sollte früher als Paulos kommen konnte, Timotheos, besonders unter solchen Umständen, den ihm angewiesenen Plaz sobald verlassen haben, um sich 124
man mag wol sagen unnöthigerweise zu Paulos zu begeben, dem es an befreundeten und hülfreichen Gefährten auf dieser Reise gar nicht fehlte? Mag man nun annehmen, daß er sich furchtsam vor den Irrlehrern zurükkgezogen, oder daß er sie über Erwarten schnell unschädlich gemacht oder gebessert: wie wollen wir erklären, daß Paulos in der Rede an die ephesischen Aeltesten Act. XX gar nichts von ihnen und seinem und Timotheos Streit mit ihnen erwähnt, immer nur dagegen sich verwahrend, daß er ihnen etwas wesentlich zum Evangelium gehöriges verschwiegen, ja daß er vielmehr V. 29—31 ihnen Irrlehrer welche zu ihnen kommen und unter ihnen aufstehen würden nur weissaget? Können Sie wol, wenn Sie auch nur dies erwägen, dabei beharren,

125 daß unſer Brief vor jener Zuſammenkunft geſchrieben ſein könne, wenn etwas von Irrlehrern zu Epheſos darin ſteht? denn hier iſt es nicht mehr Lukas Stillſchweigen nur, was der Sache entgegenſteht, ſondern er müßte wirklich dem Paulos etwas untergelegt haben, was von dieſem nicht konnte geſagt worden ſein. Darum mußte man nun ſuchen den Brief in eine andere Zeit zu ſezen nach dieſer Zuſammenkunft, oder wenn es ginge gar Epheſos ganz aus dem Spiele laſſen. Und ſo gewinnt allerdings ein beſſeres Anſehn und erſcheint dankenswerther als es wol aufgenommen worden iſt das Beſtreben eines Gelehrten, aus dem wunderlich geſtellten erſten Saze unſeres Briefes andere Verhältniſſe herauszudeuteln von einer aufgetragenen Reiſe nach Makedonien, für welche nun alle hier gegebenen Aufträge gölten. Allein was gewinnen wir wol, wenn dabei doch von demſelben
126 vorherigen Zurükklaſſen zu Epheſos wegen der Irrlehrer die Rede iſt? Und ſollte etwa Timotheos in Miletos zurükkgeblieben und mit den Aelteſten nach Epheſos gegangen ſein, die eben dem Paulos gemeldet hätten die Erfüllung ſeiner Weiſſagung ſei ſchon da: was für bedenkliche und dringende Nachrichten mußten dann aus Makedonien eingelaufen ſein, um ſo ſchnell den Timotheos aus Epheſos abzurufen! und der Brief ſollte dennoch nichts beſtimmteres darüber enthalten? nicht einmal eine Verwunderung über den ſchnellen Wechſel, da Paulos ſich ja eben lange genug dort aufgehalten um alles in gute Verfaſſung zu ſezen? Auch keine Nachricht von ſeiner Reiſe ſeit ihrer Trennung, nicht einmal die Anweiſung daß etwa der Ueberbringer des Briefes alles genauer erzählen könne? Auch nicht ein einziger Gruß von den Reiſegefährten des Apoſtels oder den Brüdern des Ortes? Und
127 eben dieſer gänzliche Mangel an Grüßen, an denen es, wenn wir die drei älteſten Briefe des Apoſtels ausnehmen aus einer Zeit wo das Verkehr zwiſchen den vorhandenen Gemeinen noch nicht ſo lebhaft und geordnet war und die Bekanntſchaften der einzelnen noch nicht ſo ausgebreitet, ſonſt in keinem Briefe fehlt, iſt ſchon allein für jede Zeit die man annehmen könnte ein ſehr be-

denklicher Umstand. Es giebt aber wirklich keine, die den obigen Vorwürfen entginge; denn von seiner Gefangennehmung in Jerusalem an würde sich Paulos unstreitig als ὁ δέσμιος τοῦ Κυρίου ankündigen; und nehmen Sie eine Freilassung aus Rom an, so hat alsdann die Jugend des Timotheos lange aufgehört; so daß unser Brief in der That auch in gar keine Zeit hineingeht.

Allein wenn auch das alles nicht wäre, so würde der Brief schon um des willen mehr als verdächtig sein, weil er in Ab- 128
sicht auf die Art wie er angelegt und ausgearbeitet oder wenn Sie lieber wollen hingeworfen ist, gar keine Vergleichung mit den übrigen pauliniſchen aushält, vielmehr in dieser Hinsicht des Apostels gänzlich unwürdig ist. Wir haben schon öfters Gelegenheit gehabt zu bemerken, wie sehr es dem Briefe, auch da wo man sie am meisten erwarten könnte, an allen Einzelheiten fehlt, die bei dem Apostel sonst überall so natürlich hervortreten, wie sich vielmehr hier alles im unbestimmten und allgemeinen hält, und unstät erscheint wie aus der Luft gegriffen und nicht auf dem festen Boden wirklich bestehender Verhältnisse ruhend. Ja ich möchte sagen, er ist hierin nicht nur den pauliniſchen unähnlich, sondern er trägt überall nicht den Charakter an sich den ein Lehrbrief zeigen muß. Sonst wäre auch vielleicht für viele wenig damit gesagt, und die Unähnlichkeit möchte wenig bedeu- 129
ten, weil diese Briefe von so sehr verschiedener Art sind, daß es nun leicht auch noch einen geben könnte der sich wieder von allen andern auf eine eigene Weise unterschiede. Mag es uns also nicht zu weit aus dem Wege sein, zu sehen wie verschieden sich Briefe dieser Art unter verschiedenen Umständen gestalten. Nicht daß ich etwa die ganze Gattung umfassend Ihnen eine Theorie in dem gewöhnlichen Sinne aufstellen und Regeln geben wollte, und dann zeigen der Brief wäre nach diesen eben schlecht; sondern wir wollen uns nur zunächst an die Verhältnisse jener Zeit und jener Menschen halten, und sehen wie sich ihre Zuschriften der Natur der Sache nach gestalten mußten, damit

uns nur deutlich werde, ob wir einen wirklichen natürlichen Brief
130 oder nur eine unter dieser Form ziemlich schlecht fingirte Schrift
vor uns haben. Der Lehrbrief schwebt zwischen der Abhandlung, oder um es näher zu geben wenn wir gleich den religiösen der damaligen Zeit nehmen, zwischen der religiösen Rede oder Homilie und dem eigentlichen vertrauten Briefe. Ich meine nämlich daß jene allerdings, sei es nun für die Einsicht oder um unmittelbar das Gemüth in Bewegung zu sezen, einen Gegenstand auseinandersezen will und also diesem wie er es selbst angiebt folgen muß: jedoch nur wie er es angiebt für die, und nach Maaßgabe ihres Zustandes und ihrer Verhältnisse, an welche die Rede zunächst gerichtet ist. Der vertraute Brief hingegen spricht unmittelbar das freundschaftliche Verhältniß aus in welchem beide Theile zu einander stehen, und wie sich darnach und in Bezug darauf Empfindungen und Ansichten bei einer ge-
131 wissen Gelegenheit gestalten. Bei jener Gattung des Lehrbriefes nun wird natürlich bald mehr das lehrende hervortreten bald mehr das briefliche. Aber auch wo jenes am meisten hervorsticht wird er sich doch, wenn er nur ein wirklicher Brief ist, in der Verbindung und Zusammenstellung immer noch jenes freieren Charakters erfreuen der dem Briefe eignet, daß er sich nämlich nicht streng oder ausschließend an die in dem Gegenstand bestimmte Ordnung hält; vielmehr der Eigenthümlichkeit des Schreibenden nicht nur sondern auch seiner augenblicklichen Stimmung etwas einräumt, so daß diese schon aus der Anordnung des ganzen hervorleuchtet. Und eben so wo auch das briefliche noch so sehr die Oberhand hat, wird doch in einem religiösen Lehr- oder Hirtenbriefe eben durch die Beziehung auf den religiösen Gehalt des Verhältnisses auch das individuellste und per-
132 sönlichste wieder in ein allgemeines zurükgespielt, so daß doch auch ein lehrender Charakter übrig bleibt, ein Gegenstand heraustritt der eine Einheit bildet, und so das ganze bei allem Ausdrukk der Vertraulichkeit zugleich als eine Darstellung der religiösen Gesinnung selbst unter diesen Umständen kann angesehen

werden. Ich denke über dieſen Charakter der Gattung werden Sie einig mit mir ſein, daß er jedem wirklichen Producte dieſer Art auch zukommen müſſe, ſo wie auch über die Grenzen worin wir das abweichendſte eingeſchloſſen haben. Aber gewiß auch die Verhältniſſe unter denen eins von jenen Elementen das entgegengeſezte ſich unterordnet werden Sie ſich eben ſo denken. Die Verbindung nämlich zwiſchen dem Schreiber und Empfänger kann enger ſein oder auch weiter. Je weniger eng ſie nun an ſich iſt, um deſto weniger wird ein ſolches Verhältniß ſich auf dieſe Art ausſprechen, wenn nicht eine beſtimmte Veranlaſſung eintritt, 133
die alſo auch einen Gegenſtand bildet und dem Lehrton die Oberhand giebt. Daher denn in dem Brief an die Hebräer und den ſogenannten katholiſchen das briefliche ſehr zurükktritt, von der Verfaſſung worin der Schreibende ſich eben befindet wenig erhellt, und auch auf die Umſtände der andern nur im allgemeinſten Rükkſicht genommen wird; daher auch im Brief an die Römer die überwiegende Einheit und Gewalt des Thema. Aber auch wenn das Verhältniß noch ſo eng iſt, kann doch leicht, wenn eine dringende Veranlaſſung das Schreiben erzeugt, der briefliche Charakter bedeutend zurükktreten und das belehrende und geſchäftliche die Oberhand haben, wenn der Gegenſtand herrſcht und es nun eben darauf ankommt dieſes beſtimmte ins klare zu ſezen oder auszurichten; und dieſe Form werden Sie 134
gewiß in dem Briefe an die Galater und an den Titos bemerken. Sonſt muß offenbar, je genauer die Verbindung iſt, um deſto mehr das briefliche hervortreten, und alſo in dem Maaß überwiegen, als mehr das freundſchaftliche Bedürfniß ſich mitzutheilen die Veranlaſſung des Schreibens geweſen als irgend ein beſtimmter Zwekk; und ſo finden Sie es gewiß vornehmlich in dem Briefe an die Philipper und in dem zweiten an den Timotheos. Wenn aber in unſerem Briefe das vertraute Verhältniß faſt gar nicht heraustritt, und auf der andern Seite die meiſten Gegenſtände ſo behandelt werden daß es zu nichts führt: wie ſollen wir glauben er ſei wirklich als ein Brief entſtanden? und

am wenigsten durch Paulos. Denn wie ich Ihnen gleich hier durch nichts besser als durch pauliniſche Briefe die verſchiedenen
135 einzelnen Fälle zu belegen wußte, ſo will ich Ihnen gern geſtehen, ich bin überhaupt der Meinung, daß dieſe Unterſchiede eben deshalb ſich bei dem Apoſtel ſo beſtimmt herausprägen, weil er eben ein guter Briefſteller iſt. Von der Sprache wollen wir hiebei nicht reden, wiewol er ſich auch dieſe auf eine vorzügliche Weiſe angeeignet hat, indem es wol keinen Aufſaz im neuen Teſtament giebt deſſen Zurükküberſezung in einen hebräiſchen Dialekt ſo ſchwierig wäre als die pauliniſchen Briefe; und niemand komme mir doch mit der Behauptung, er habe ſeine Briefe aramäiſch dictirt und der Schreiber habe ſie dann gleich griechiſch aufgezeichnet. Eigentlich aber meine ich er war ein guter Briefſteller, wie er gewiß auch ein erfreulicher Geſellſchafter war, wegen der großen Lebendigkeit mit der er auffaßt und darſtellt. Dieſe werden Sie gewiß weder in andern neuteſtamentiſchen
136 Aufſäzen der Art noch in den Briefen der apoſtoliſchen Väter irgend ſo finden. Aber freilich mußte dieſe Schriftſtellerei bald ausarten, wenn die Gemeinen einen ſolchen guten Vater wie Polykarpos, damit ſie nur etwas von ihm aufzuweiſen hätten, baten, ihnen doch nur einen Lehrbrief zu ſchreiben ganz aus heiler Haut, und er ſich dann willig finden ließ. Denn gute Briefe der Art ſchreibt man nun einmal nicht ſo, und es war daher kein Wunder daß ein ſolcher Mann, ſelbſt wenn er ihm ſonſt ſehr überlegen geweſen wäre, dennoch hierin den Apoſtel nicht erreichen konnte, wie ſich Polykarpos auch beſcheidet. Ein Paar Aufſäze giebt es indeß vielleicht auch im N. T., die eben ſo müßigerweiſe ſcheinen entſtanden zu ſein; aber keinen pauliniſchen. In dieſen finden Sie gewiß wie ich den Verfaſſer nicht
137 nur von ſeinem Gegenſtande, wo irgend eine beſtimmte Lehre ſoll eingeſchärft werden, ganz ergriffen, ſo daß er ihn bis zu einem klaren Ende durchführt, immer bemüht ihn durch wenige große Züge darzuſtellen, freilich dabei immer voll einzelner Einfälle und Beziehungen die aber nur unterwegens mitgenommen

werden ohne den Leſer aufzuhalten oder von dem eingeſchlagenen Wege abzuführen, und wo er auf das vorige zurükkehrt oder ſich eine Wiederholung erlaubt, gewiß etwas neues durch eine leicht begreifliche Verbindung ihm zugeführtes beibringend; ſondern Sie geben mir ſicher auch zu, daß ſich bei ihm für jeden Fall die möglichſte Durchdringung des lehrenden und des brieflichen findet, indem er immer ganz beſtimmt aus ſeinem Verhältniß zu denen an welche er ſchreibt heraus redet, und ihm theils ihr Zuſtand immer lebendig vorſchwebt, theils, wo ihm der fremder ſein ſollte, dasjenige in ſeinen Briefen ſich abdrükkt, wovon er ſelbſt 138
eben in ſeiner Geſchäftsführung am meiſten bewegt war. In einem von beiden haben immer die einzelnen kleinen Vorſchriften die er öfters dem abgehandelten Thema beifügt ihre Haltung und ihren Zuſammenhang, und ſind keinesweges als eine aufs Gutthewohl zuſammengebrachte Sammlung von guten Lehren und Sprüchen anzuſehn, ſondern ſind eben, ſo daß wir mit Recht zum darüber predigen, Themata, Keime zu ähnlichen Abhandlungen aus dem Bilde derſelben Gemeine oder aus anderwärts her einwohnenden Beſorgniſſen des Apoſtels hervorgewachſen. So ſchimmert dem aufmerkſamen Leſer in dem Briefe an die Römer überall durch auf der einen Seite die bevorſtehende Reiſe des Apoſtels nach Jeruſalem, die ſeine Betrachtungen mehr als ſonſt auf den Zuſtand ſeiner Nation und auf die ſchlechten Fortſchritte des Evangeliums unter derſelben hinlenkte, auf der an- 139
dem die Verfaſſung der Gemeine zu Korinth und die mancherlei Mängel derſelben die er mehr oder minder glükklich bekämpft hatte. Und wo könnte man die ſtrengere Form der Lehrſchrift und das vertrauliche des Briefes inniger vereiniget finden als in den Briefen an dieſe leztere Gemeine, vorzüglich dem erſten, wiewol auch die Verwirrung die man dem zweiten Schuld giebt etwas ſehr leicht aufzulöſendes iſt. Und in ſeinen vertraulichen Briefen, nehmen Sie nur die beiden vorher ſchon beſonders ausgezeichneten zur Hand, wie ſehen Sie ihn ganz durchdrungen von der Idee der Erlöſung und von der ſeines apoſtoliſchen Be-

rufs, nur hierauf alle Begebenheiten seines Lebens beziehen und auch alle Liebe hierauf gründen und zurükkführen. Zu welcher
140 von beiden Arten wollen Sie nun unsern Brief rechnen, und was finden Sie für jede darin? Er geberdet sich freilich wie ein Geschäftsbrief; aber er springt so sehr von einem aufs andere, und geht besonders in Absicht auf das was er ankündiget so wenig in den besonderen Zustand der epheſischen Gemeine hinein, daß man schwer sagen kann was wol Paulos eigentlich zu bestellen hatte, sondern lieber behaupten möchte, der Verfasser sei von keinen wirklich lokalen ihm bekannten Angelegenheiten ausgegangen bei seinen Aufträgen. Und wiederum leuchtet doch bei aller Mannigfaltigkeit so wenig durch von dem engen freundschaftlichen Verhältniß zwischen Paulos und Timotheos, und wiederum so durchaus nur das allgemeinste daß man sagen möchte es könne dieser Brief gar nicht aus einer solchen Verbindung wirklich hervorgegangen sein. Sondern wenn beide einander wenig ange-
141 gangen wären, aber Timotheos hätte doch den Paulos gebeten ihm einmal einen Brief zu schreiben, und dieser hätte dann, weil er nicht recht wußte was, von allem ein wenig berührt, dann könnte ein Brief ohngefähr wie dieser vielleicht herausgekommen sein. Nur daß er dann nicht Ansprüche machen müßte auf etwas bestimmtes zu gehn, und daß ein solches Verhältniß zwischen diesen beiden Männern sich nicht denken läßt, so daß was nur so könnte begriffen werden schon ganz das Ansehn des erdichteten gewinnt.

Doch wir wollen hiemit keinesweges beim allgemeinen stehn bleiben, sondern Sie sollen mir genauer ins einzelne folgen, und ich will mich gern auch hier an die Vergleichungspunkte vorzüglich halten die Sie mir selbst aufgestellt haben, da zumal jeder von jenen beiden Briefen für einen andern von den aufgestellten
142 Hauptcharakteren sich zur Vergleichung darbietet. Denn der Brief an den Titos hat den vorherrschenden Charakter des Geschäftsbriefes, und dabei mit dem unsrigen fast den ganzen Inhalt gemein. Sie finden dort wie bei uns die Eigenschaften christlicher

Aeltesten angegeben; Sie finden wiederholte Warnungen vor den Judaisirenden, und zwar tragen sie auch ganz den allgemeinen Charakter ohne alle besondere Nachweisungen über die Art wie sie in Kreta vorzüglich zu Werke gegangen wären, grade wie wir es an unserm Briefe schon getadelt haben; Sie finden endlich eben wie hier Verhaltungsregeln für die verschiedenen natürlichen Abtheilungen einer Gemeine. Wenn Sie nun von dem Briefe auf die Art einen Inhalt entwerfen wollen wie man es gewöhnlich zu thun pflegt, zuerst Cap. 1, 1—4 Gruß, V. 5—9 Eigenschaften der Aeltesten, V. 10—16 Warnung vor den Judaisirenden, dann Cap. 2, V. 1—10 Vorschriften für Männer und 143
Frauen von verschiedenem Alter, auch für Knechte, V. 10—14 von der Erlösung und Gnade durch Christum; wiederum Cap. 3, 1. 2 ein paar allgemeine Vorschriften, dann V. 3—8 Ermahnungen zum Guten überhaupt mit Verweisung auf die Kraft des Geistes und der Gnade, V. 9—11 nochmalige Warnung vor judaisirenden Streitigkeiten, V. 12—15 Schlußaufträge und Grüße; wenn Sie es so fassen wollen: so erblikken Sie freilich auch keinen klaren Zusammenhang, und es wäre unschwer eben so viel Ordnung und Bündigkeit auch in unserm Briefe nachzuweisen. Allein wenn Sie die Art und Weise des Ueberganges und das Zurükkweisen einzelner Stellen auf frühere beachten: so hängt in dem Briefe an den Titos alles sehr leicht und natürlich zusammen. Der Auftrag nämlich, auf den sich der ganze Brief bezieht, war offenbar, daß Titos Lehrer einsezen sollte 144
an den verschiedenen Orten der Insel, und also regelmäßige gemeinschaftliche Erbauung und Belehrung einrichten. Daher war es wesentlich die Eigenschaften guter Aeltesten anzugeben, damit Titos überall seiner Wahl wegen sicher wäre und sich rechtfertigen könnte; und darunter gehörte natürlich auch die, daß sie Kraft haben mußten sich denen welche das Evangelium etwa verunreinigen wollten zu widersezen. Hiebei kommt Paulos sehr natürlich auf dasjenige Verderben welches seiner evangelischen Predigt fast überall nachschlich; aber seine Zeichnung desselben

bleibt hier billig im allgemeinen stehen, da wir gar keine Ursache haben zu glauben, es seien auf Kreta schon judaisirende Lehrer gewesen, sondern Paulos vielmehr nur die Verführbarkeit der Kreter bezeichnet und im voraus warnt, damit nicht auch
145 dort geschähe wovon ihm eben von anderwärts her vielleicht bedauernswürdige Beispiele vorschwebten. Den menschlichen Satzungen also welche diese vortragen würden stellt er entgegen die Gott wahrhaft wolgefälligen guten Werke, zu denen Titos und seine zu erwählenden Gehülfen die Christen jeden nach seiner Lage aufmuntern sollten. Hiebei nun waren die Knechte die lezten, und diese gaben eine besondere Veranlassung von der befreienden Gnade Gottes zu reden, daß ihr Zwekk nicht eine anmaßende äußere Gleichheit wäre, sondern das gerechte und gottselige Leben für jeden. Daher wird sich wol niemand an diese Unterbrechung Cap. 2, 11—14 stoßen, auf welche dann noch einige allgemeine Vorschriften folgen, noch es für eine bloße Wiederholung halten, daß nach Beendigung der lezteren noch einmal
146 auf die christliche Lehrweise für alle solche Gegenstände hingewiesen wird, nach welcher alle Rechtfertigung sowol als alles zur Heiligung gehörige einzelne auf die Gnade durch Christum muß zurükkbezogen werden, wodurch allein dergleichen Anweisungen einen wahrhaft christlichen Charakter bekommen, welchen recht stark herauszuheben und allem gesezlichen deutlich entgegen zu stellen wiederum das eigenthümlich pauliniſche ausmacht. Jene erste Stelle aber Cap. 2, 11 flgd. handelt zwar auch von der Erlösung, aber nicht so als Grund alles Sittlichen, und der Apostel konnte nicht anders als glauben, daß jeder Leser sie so wie er sie gemeint zunächst in Beziehung auf die Knechte und die auch ihnen zu Theil gewordene höhere Befreiung verstehen würde, weshalb ihn diese gelegentliche Anticipation nicht hindern konnte seinen Hauptgedanken noch in Bezug auf das ganze aus-
147 zusprechen, und den ihm so wichtigen Gegensaz zwischen der Gnade und der gesezlichen Gerechtigkeit Cap. 3, 5 ausdrükklich vorzutragen, wodurch und durch den Zusaz V. 9—11 sich alles wie-

er genau an Cap. 1, 14 anſchließt, und ſowol die Einheit der
ſicht und des Gedankenganges ſich beurkundet, als auch das
rchdrungenſein des ganzen kleinen Aufſazes von dem eigen-
mlichen Charakter der pauliniſchen Religioſität und apoſtoli-
en Praxis, der, ebenfalls ächt pauliniſch, auch ſchon in den
ang verflochten iſt, recht wie der Hauptſtoff des Briefes in
m. 1, 1—6 und Gal. 1, 1—5. So daß alſo hier derſelbe
halt ſich ſehr genau zu einem ganzen verbindet, und durch-
ngig ſowol dem Verfaſſer angemeſſen als zu ſeiner Abſicht
thwendig erſcheint, von dem es in unſerm Briefe, wie ich
laube, unmöglich ſein wird eine ſolche Anſicht zu gewinnen.

Sehn Sie auch mit mir zum zweiten Brief an den Timo- 140
theos, der ganz von der vertraulichen freundſchaftlichen Art iſt,
ob Ihnen nicht dort das Verhältniß des väterlichen Lehrers zu
ſeinem vertrauten Schüler überall durchblikken wird, und ob
nicht hieraus mit großer Leichtigkeit alles einzelne hervorgeht,
und höchſt natürlich eins das andere aufnimmt, wenn Sie nur
immer die Gemüthsſtimmung des gefangenen die Verurtheilung
erwartenden Apoſtels feſt im Auge behalten, der ſich ſelbſt und
auf ähnliches etwa bevorſtehendes auch ſeinen Schüler ſtärken
will, und von dem großen Zwekk ganz voll iſt, um deswillen er
dies alles über ſich ergehen läßt. Er ſoll, ſo ermahnt er ihn,
die ihm verliehenen Geiſtesgaben wirkſam ſein laſſen, und das
Evangelium verkündigend bereit ſein um ſeinetwillen zu leiden;
denn recht müſſe gekämpft haben, wer ſich der Zuverſicht erfreuen 140
wolle in die Herrlichkeit Chriſti einzugehen. Daß hier Cap. 1,
15—18 zwiſchen eingeſtreut iſt eine Erwähnung derer welche
den Apoſtel aus Feigherzigkeit verlaſſen hatten, und dann auch
eines der ihnen zum beſchämenden Gegenſaz diente, ohnerachtet
erſt weiter unten ausführliche Nachrichten von ſeinen Angelegenhei-
ten und ſeinen Gefährten folgen, das iſt warlich ſehr natürlich,
daß, indem er den einen zum Muth ermahnt, er ihm Beiſpiele
von Furchtſamkeit und Wankelmuth aufſtellt, zumal bekannte,
denn die hier genannten Männer ſcheinen aus den Gegenden zu

sein, aus welchen jezt Timotheos erwartet wurde. In der z
ten Hälfte des Briefes von Cap. 2, 14 an wird nun die
mahnung weiter ausgeführt, die schon Cap. 1, 13. 14 ang
war, bei der Verkündigung auch den reinen Typos der
150 festzuhalten. Vor zweierlei scheint Paulos hier erst besonders
warnen, daß sein Schüler sich nicht mit denen die irrige
nungen durch Wortverdrehungen zu rechtfertigen suchen in
cherlei Streit einlassen solle, und daß er sich mit Grübeleien
Streitfragen, die hier nicht näher bezeichnet sein durften weil
von allgemeinen Vorsichtsmaaßregeln die Rede ist, auch
untersuchend und widerlegend befassen möge. Wie natürlich
nicht zwischen diesen beiden Sätzen — zumal wenn Sie bed
ken daß doch in dem ersten die Hauptwarnung enthalten
und der leztere sich nur als eine Zugabe anschließt — das
ruhigende Wort Cap. 2, 19—21, daß je mehr die Kirche
ausbreite, desto mehr es auch schlechte Gefäße geben müsse neb
den guten. Diesem besonderen schließt sich dann Cap. 3, 1 flgd.
die Aussicht an auf bevorstehende Zeiten des Verderbens über
151 haupt, und die Ermahnung auch gegen solche und unter allen
Widerwärtigkeiten das Wort eindringend und beharrlich zu ver
kündigen. Solche Kleinigkeiten, wie daß hier noch nach der Be
schwörung Cap. 4, 3 ein einzelner Zug nachgetragen wird, der
sich dem Apostel in seiner Bestimmtheit erst später darstellte, kön
nen in einem vertrauten Briefe unmöglich befremden. Nur eins,
die Berufung auf des Timotheos früheren Unterricht, scheint et
was gekünstelt oder willkührlich hineingebracht, um seiner Mut
ter und Großmutter gleichsam ihren Theil zuzugestehen an der
Erziehung und dem Glauben des Timotheos, und nicht sich das
Ansehn zu geben, als habe er ihn allein gebildet. Nicht wahr,
so etwas, sei es auch etwas erkünstelt, anzubringen finden Sie
nicht außer dem Charakter des Briefes, und es leuchtet Ihnen
auch ein, daß sich dies so an Cap. 3, 10 anknüpft und daß die
152 Betheurung Cap. 4, 1 wieder auf diese Stelle Cap. 3, 10—13
zurükgeht. Auch hier also hat alles Eine gleich anfänglich her-

...ende Hauptbeziehung, und fließt aus Einer durch den Brief
...überall deutlich angegebenen Stimmung und Richtung des
...hes. Und in diesen beiden Briefen werden Sie schwerlich
...als ein Paar Verse finden, die nicht in die Umrisse fielen
... wir hier gezogen, und deren sonst nicht schwierige Verbin-
...mit dem übrigen nachzuweisen nur zu weitläuftig war.
...m aber versuchen Sie einmal ob Sie in unserm Briefe
... einen verständlichen Zusammenhang finden, sei er nun
...n einem zu behandelnden Gegenstande oder in einer aus-
...den Stimmung gegründet, und ob nicht vielmehr im-
...d dem andern widerstreitet und Sie in der Auslegung
... Ich lasse Ihnen frei was Sie mit dem Anfang ma-153
..., wo Sie sich vergeblich nach dem Schluß der Pe-
...hn. Mir meines Theils dünkt es gar zu ungeheuer
...7 als Parentheſe anzusehn, auch sonst schon, vorzüg-
... weil dann nebst vielem andern auch das worauf es ei-
... ankam, die nähere Beschreibung der Irrlehrer, in die
...se kommt, außerhalb derselben aber so gut als nichts
... Sache gesagt ist, sondern es fast herauskommt als ob
... geschrieben hätte, Da ich dich zurükkgelassen habe um
... Leute dahin zu vermögen daß sie nicht abweichende Leh-
...tragen, so wiederhole ich dir diesen Auftrag daß du dich
... halten mögest als man von dir geweissagt hat, und den
...n bewahren an dem die Schiffbruch gelitten welche ich
...afel übergeben habe — und nun wäre von ganz anderen
... die Rede. Wollen Sie die Parentheſe verwerfen und154
...gen des unausgeführten Sazes irgendwie helfen oder nicht
... so gewinnen Sie freilich etwas mehr in fortlaufender
... von diesen Irrlehrern, aber es ist doch auch nur etwas
...Verwirrung. Denn sollen nun die Genealogisten und Fabler
... und die Gesezlehrer V. 7 dieselben sein oder nicht? Nichts
... freilich vor um sie als verschieden zu bezeichnen, vielmehr
... beide Stellen durch die *παραιολογία* V. 6 mit einander
...nden. Sollen sie aber dieselben sein: so möchte Paulos

immer mit dem geringeren Uebel angefangen haben welches
stiften, wenn er nur nicht schon abgekommen wäre von ih
V. 5 und wieder einlenkte V. 6, und wenn nur in der ga
Wendung das geringste läge, was das Bewußtsein einer Sti
rung verriethe! Und doch wäre für Paulos das Einführen
Gesezes ein weit größeres Uebel, als er das Fabeln und Ge
logisiren beschreibt. Freilich vom Ritualgesez scheint hier n
die Rede zu sein, sondern vom Gesez in wie fern es ein
sittliche Vorschriften enthält. Allein, sagen Sie, wie polemi
Paulos sonst gegen das Gesez in dieser Hinsicht? Daß es
sei mit dem Ritualgesez, und wer also zur sittlichen Handlun
weise die Verbindlichkeit aus dem Gesez nehme auch die ande
Hälfte erfüllen müsse, was nun eben das andere Evangelium,
kein Evangelium ist, wäre; daß von hier ausgegangen die Rech
fertigung nur in einer vollkommenen Erfüllung des Gesezes beste
hen könne, die dem Menschen unmöglich wäre; daß das Gese
nur das Unrecht aufzeige und Erkenntniß der Sünde hervorbringe
das Wissen des Gesezes aber keine Kraft des Willens errege un
also nur die Nothwendigkeit eines andern Princips nämlich de
Erlösung und des Glaubens beweise. Alles dieses erklären Ih
nen nun freilich mehr oder minder Chrysost. und Theodoretos,
die recht gut mit der paulinischen Ansicht Bescheid wissen, in
unseren V. 8 hinein. *Ἐὰν νομίμως χρήσῃ τῷ νόμῳ*, sagt er
sterer, *παραπέμπει σε πρὸς τὸν Χριστόν*, und noch einmal
*αὖτω καὶ νόμῳ νομίμως χρῆται ὁ μὴ διὰ τὴν ἐκ τῶν γραμ-
μάτων ἀνάγκην σωφρονῶν, ὁ εἰδὼς ὅτι οὐ δεῖται αὐτοῦ,
ὁ μὴ καταξιῶν ἀπ᾽ αὐτοῦ παιδεύεσθαι*, und ganz in dem
selben Sinne auch der leztere S. 641. Allein sehen Sie nur ob
im Zusammenhange etwas hievon gemeint sein kann, und ob wol
Paulos seinen Hauptgedanken so würde verschwiegen haben, um
etwas so wenig hieher gehöriges und hier so triviales zu sagen
wie das V. 9 und 10! Hier ist also nicht einmal ein Grund
gelegt zu einer paulinischen Widerlegung der Judaisirenden.
Aber wenn sie nun auch widerlegt wären, möchte es dann pau-

finisch sein oder nicht: so kam es doch nicht sowol hierauf an 157
nach dem Eingang, als vielmehr dem Timotheos sein Betragen
gegen sie anzuweisen. Davon finden Sie aber hier nichts, und
eben so wenig V. 19 und 20, wie denn überhaupt jene bereits
benannten gar nicht die sein konnten denen Timotheos das ἑτε-
ροδιδασκαλεῖν legen sollte. Und nun kommt nichts wieder von
Irrlehrern bis Cap. 4, 1. Da nun dazwischen sehr ausführlich
vom Gebet und von Aufsehern und Gemeindienern gehandelt
wird: so sehen Sie wol daß bis dahin der Verfasser seinen an-
gebl[ichen] Zwekk ganz aus den Augen verloren hat. Er hat ihn
aber auch nun nicht etwa wieder: denn er redet hier nur von
spät zu erwartenden Irrlehrern, und dem was Timotheos leh-
ren solle um die Christen im voraus gegen sie zu befestigen.
Weiter unten V. 7 scheint er freilich wieder von schon vorhan-
denen Auswüchsen der Lehre zu reden; eben so auch Cap. 6, 158
3–5 und noch einmal V. 20, welche Stellen wenn Sie auf
den Sinn sehen einander genau wiederholen. Allein was für
Anweisungen erhält nun Timotheos? Keine andere, als sich mit
jenen Irrlehrern gar nicht einzulassen. Nun kann dies eine ganz
weise Maaßregel sein, lieber auf die Verführbaren zu wirken als
auf die Verführer; aber doch nicht füglich eine Maaßregel die
Paulos dem empfiehlt, den er ausdrükklich zurükkgelassen ἵνα πα-
ραγγείλῃ τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν. Stimmt das also wol
zusammen? und wenn Sie dazunehmen, wie zwischen diesen dürf-
tigen Stellen mit großer Ausführlichkeit vieles von den in der
Gemeine anzuordnenden Einrichtungen behandelt ist, müssen Sie
nicht gestehen, daß der Eingang keinesweges zu dem ganzen paßt,
sondern daß man das von den Irrlehrern im Vergleich mit dem
übrigen nur für ziemlich müßige Füllstükke halten muß? Und 159
wenn Sie sich der schon aufgewiesenen Aehnlichkeiten besonders
dieser Stellen mit andern aus Titos und 2 Tim. erinnern, und
daß 2 Tim. auch Verderben geweissagt, und daß Paulos Tit.
3, 9 und 2 Tim. 2, 23 befiehlt sich mit unnüzen Streitern und
schismatischen Menschen nicht einzulassen, Tit. 1, 13 aber die Ver-

führenden zum Schweigen zu bringen: kann Ihnen noch ein Bedenken übrig bleiben, anzunehmen daß dies alles aus jenen Briefen schlecht zusammengebracht ist, und also schlecht passen muß zu dem Anfang, der selbst wol daraus entstanden ist, da der Verf. den Brief an den Titos vor sich habend sich doch nicht getraute Aelteste in Ephesos erst durch den Timotheos einsetzen zu lassen nach einem so langen Aufenthalte des Apostels, und also auf den nächsten Gegenstand abirrte, der sich ihm V. 12 darbot?

Doch wir dürfen unsern ersten Abschnitt noch nicht verlassen; denn er enthält uns gleich die schönste Probe einer Eigenheit, die — mit Ausnahme vielleicht der Stellen welche kirchliche Anordnungen abhandeln — durch den ganzen Brief hindurchgeht und auch nicht im mindesten paulinisch ist. Nämlich der Verfasser läßt sich oft ganz unerwartet aus seinem Gegenstand herauswerfen, fällt auch wol fortgesezt immer weiter auf etwas anderes, um entweder gar nicht oder auf eine höchst steife und schlechte Weise einzulenken, und wenn man genauer nachsieht wie er doch so kann abgekommen sein, so ist es ein einzelnes Wort worüber er gefallen ist. Paulos freilich läßt sich auch nicht selten durch ein Wort ableiten; aber dann ist es entweder ein Einfall, ein Spiel mit dem Worte was so hervorgeht, und er verliert darüber nie den Faden, oder er knüpft auch wol auf diese Weise einen neuen Gegenstand an der in den Plan seines Briefes gehört. Bei unserm hingegen sollen Sie das gewiß nicht sagen können, sondern werden gestehen müssen, es ist der reine Unzusammenhang wenn er so abfällt, und es kommt nichts dabei heraus für die Absichten die man ihm zuschreiben könnte. Gleich V. 5 können Sie freilich als einen natürlichen Gegensatz zum vorigen ansehn, wenn Sie dies für die Beschreibung der *οἰκονομία θεοῦ* annehmen; allein wie schlecht lenkt nun V. 6 ein, wo eben dies, daß sie dasjenige nicht erreichen konnten was die Wirkung der richtigen Lehre ist, als die Ursache dargestellt wird, warum sie sich zur *ματαιολογία* gewendet. Doch das

wir nur als die äußerſte Unbeholfenheit bemerken, wie
es dem Verfaſſer war von einer ſo leichten Abſchweifung,
eine iſt, zurükkzukehren, um uns auf anderes vorzube- 102
Leſen Sie nun V. 8, ob Sie nicht erwarten müſſen nun
wozu wol in chriſtlichen Gemeinen das Lehren des Ge-
anzuwenden wäre? Statt deſſen erfahren Sie V. 9
für den Chriſten, den begnadigten und in der Heiligung
kein Geſez giebt, ſondern nur für den groben Sün-
Sie ſoll nun dies zuſammen gehn? Hatte der Verfaſſer
10, wie man aus der reichen Ausführung ſchließen
im Sinne: ſo mußte in der That V. 8 ganz anders
Hielte er aber im Ernſt von dem richtigen Gebrauch
finden: ſo mußten ja V. 9 ganz andere Dinge folgen.
alſo den Verf. geleitet? das Wort *νόμος* und die Erin-
das was Paulos anderwärts darüber geſagt hat. Nur
Gal. 3, 23 wußte er nicht herauszubringen ſondern nur
durch das Spiel zwiſchen *νόμος* und *νομίμως*, was 103
hat woher er es wol haben mag, und ſpringt lieber
Gal. 5, 23 bei der er es wohlfeil hat ſie durch den
auszudrükken. — Wie flikken ſich nun aber dem bis-
die Worte an *ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ, καὶ χάριν ἔχω τῷ*
was weiter daran hängt? Das *καί* iſt wol richtig;
Verbindungspartikel fängt unſer Verfaſſer nicht an —
Sie nur das *οὖν* Cap. 2, 1 —, außer wo er ſich in
hmung befindet, oder in einer Reihe Imperativen. Al-
gen Sie es auch löſchen; ich gehe dann nur etwas wei-
, und frage wie kommt er auf das *ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ*,
doch das folgende mit oder ohne *καί* ſo ſichtbar hängt?
der auch das *καί* wol nicht geleſen hat, knüpft doch
ſo an, *ὁ μέν τοι θεῖος ἀπόστολος εἰρηκὼς πεπι-*
σθαι τὸ εὐαγγέλιον, εἰς μνήμην ἦλθεν ὧν πάλαι κατὰ
λησίας ἐτόλμησε, und auch das folgende findet er nun 104
καὶ ὕμνοις τὸν εὐεργέτην ἠμείψατο. Allein wie er
gekommen deſſen daß ihm das Evangelium anvertraut

worden, was Timotheos mit den Epheſern ſchon lange wuß
hier zu erwähnen, davon ſagt uns der gute Vater nichts. S
aber werden mich vielleicht auf eine ganz ähnliche Verbindun
verweiſen Eph. 3, 7 flgd.: allein dort redet der Verf., es ſei n
ganz oder doch größtentheils, zu ſolchen die ihn und ſeine Am
führung nicht unmittelbar kannten, und noch mehr es iſt
Rede von der ihm ſo beſonders anvertrauten Verkündigung d
ſelben unter den Heiden in Bezug auf die anbefohlene Einig
dieſer und der Juden in der Gemeine. Daſſelbe gilt auch v
Kol. 1, 23. 25. Wie kommt aber die ganze mit dieſer mü
gen Erinnerung beginnende Stelle V. 12—16 hieher? Da
165 jenes ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ ſelbſt ſehen wir nun wol wie es ſo
nur an dem Worte εὐαγγέλιον hängen würde. Was für ein
Veranlaſſung kann Paulos gehabt haben hier ſo beſonders ſeine
ehemaligen gegen das Chriſtenthum feindlichen Betragens zu ge
denken, die nicht deutlicher auf irgend eine Weiſe an den Tag
kommen müßte? Ich bin nicht im Stande irgend eine zu ſehen,
und begreife nicht wie er ſich hier dieſen alten Irrthum ſo
Herzen gehen läßt; denn eben ſo gut müßte er jedesmal we
er ſeines Apoſtolats gedachte dieſer Erinnerung nachhängen. W
ganz anders iſt es in der ähnlichen Stelle 1 Cor. 15, 8 flgd.
denn da bringt ihn das Geſicht worauf ſeine Bekehrung ſich
gründete darauf, und da hiebei ſeinen zum Theil abgeneigten
und ihn nachtheilig mit den andern Apoſteln vergleichenden
fern ſeine frühere Denkungsart einfallen mußte, ſo war es n
166 türlich, daß er nicht das Anſehn haben wollte dies zu vermeid
ſondern ihnen dabei zu Gemüthe führte, wie wenig dies d
Werth ſeiner apoſtoliſchen Arbeiten Eintrag thäte. Und wie n
türlich iſt die Art wie er dort davon redet gegen die wunder
chen Selbſtbeſchimpfungen hier! Chryſoſt. vergleicht dieſe m
der Milde, womit Paulos Röm. 10, 2 den Unglauben der J
den entſchuldiget, und rühmt nun unſere Stelle der großen D
muth wegen ὁρᾷς τὴν καταφορὰν αὐτοῦ πῶς οὐκ ἔστι φ
λαυτος; πῶς συνεσταλμένην κέκτηται τὴν διάνοιαν; Ihe

doretos verwundert ſich doch darüber τῶν δὲ ἁμαρτωλῶν πάν-
ων πρῶτον ἑαυτὸν φάναι καὶ αὐτὸν ὑπερβαίνει τῆς ταπει-
οφροσύνης ὅρον und ſcheint anfänglich das folgende von der
ποτύπωσις für noch ſtärker zu halten; allein allmählig lieſt er
ch hinein, und ſchließt auch damit ἀλλ᾽ ὁ μὲν θεῖος ἀπόστο-
ος ταῦτα εἴρηκε μετρίῳ κεχρημένος φρονήματι. Er ſollte
ch lieber nicht hineingeleſen haben; denn es bleibt ein unge- 167
ner Unterſchied zwiſchen dieſer und allen andern Stellen wo
ulos jener früheren Zeit erwähnt. Erinnern Sie ſich außer
n beiden ſchon erwähnten nur noch an Gal. 1, 13—15 und
il. 3, 6. Gewiß hier haben wir einen anderen, der der De-
uth etwas zu viel thun will, und ohne Urſach recht ungeſchikkt
hineinpumpt. Dazu kommt noch die ſchlechte Fülle V. 14, mit
der die Ausleger nicht wiſſen was zu machen. Heinrichs nimmt
hier eine Steigerung an, Ich habe nicht nur Verzeihung erhal-
en, ſondern bin auch zum Diener der neuen Religion beſtellt
worden; allein eine ſolche wäre bei dieſer Fülle in der That zu
unklel angegeben, um ſo mehr da ihr eigentlich V. 16 ganz wi-
erſpricht. Noch wunderlicher iſt des Theodoretos Erklärung
642 ἔδειξε πρὸς οἷς ἔλαβεν ἅπερ αὐτὸς συνεισήνεγκε.
ὴν γὰρ τῆς ἄνωθεν χάριτος, τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγά- 168
ην προσήνεγκεν. Dies wäre noch ungehöriger; aber ich will
ir dieſe Erklärung nicht weiter zu Nuze machen, ſondern halte
nz einfach dieſen Vers nur für eine weitere Ausführung des
ληθην und für ein Anwachſen der falſchen Demuth, daß Pau-
os ſich wundern ſoll daß die Gnade Chriſti ſich bis auf ihn er-
ſtrekte, er der recht gut wußte was für ein Werkzeug Chriſtus
n ihm hatte, und ſich Gal. 1, 15 weit würdiger darüber ſo
usdrükt, daß er ſchon von Mutterleibe berufen geweſen, und daß
r ſo habe kommen müſſen. Dies iſt gewiß die natürlichſte Er-
lärung; aber ſehen Sie nun wie V. 15 wieder einen eignen
eingeſchobenen Saz für ſich bildet, ziemlich müßig und die For-
el πιστὸς ὁ λόγος wunderlich mißbrauchend, als ob Paulos
ür ſich oder den Timotheos noch einer beſonderen Bekräftigung

169 dieſes Sazes bedürfte. Und nun anſtatt wieder einzulenken, wo es in der ähnlichen Stelle 1 Cor. 15, 11 ſo leicht und brieflich ungezwungen geſchieht und hier auch hätte geſchehen können, geht er nun gar in eine Dorologie über, wodurch er denn auf ſeinem Gegenſtand, recht wie einer der ſich nicht zu helfen weiß, ſich ganz herausſtürzt, um V. 18 wieder hineinzuſpringen, und auch das vergeblich. Durch dieſe Doxologie verliert aber nicht nur das bisherige ganz den Charakter des beiläufigen, den es doch als zwiſchen den eigentlichen Gegenſtand eingeſchoben an ſich trägt, ſondern ſie ſteht auch ganz anders als Sie irgend eine pauliniſche Dorologie finden werden. Vielmehr ſtehn dieſe Verlobungen größtentheils nur da wo ein ausführlich abgehandelter Gegenſtand zu Ende, und zu einem überzeugenden Grade der Klarheit gebracht iſt. So Röm. 11 nachdem das Verhältniß
170 der Erwählung des jüdiſchen Volkes zu der Einſezung und dem Gange des Chriſtenthums auseinandergeſezt worden; eben ſo 1 Cor. 15 am Ende der Belehrung über die Auferſtehung, und die faſt nur angedeutete 2 Cor. 9, 15 am Ende der Aufforderung zur Beiſteuer, und Eph. 3, 21, wo der erſte Theil des Briefes ſchließt und hernach die beſonderen Vorſchriften anheben. Nur die eine Röm. 14 übergehe ich, weil ihre Stelle unſicher iſt, aber offenbar hat auch ſie ganz das Anſehn etwas zu beſchließen. Die einzigen Ausnahmen, die Sie anführen könnten, wären wol jene bekannte Röm. 9, 5 die auch den Gegenſtand nachdem er kaum begonnen, nur unterbricht. Allein ſie unterbricht ihn wol nicht einmal, ſondern gehört noch zum Anfang, und iſt offenbar nichts anders als eine anders gewendete Wiederholung der V. 1 gegebenen Bekräftigung
171 durch lobpreiſende Theilnahme an den kurz aufgezählten Vorzügen des Volkes. Noch ſcheinbarer iſt der unſrigen ähnlich Röm. 1, 25: doch werden Sie nicht überſehen wie dort der Gegenſaz zwiſchen dem κτίσας und der κτίσις durch die Dorologie hervorausgehoben wird, und die Freude des Gottverehrers bei dem innern Abſcheu gegen den Gözendienſt ſo natürlich die Rede durchbricht. Bei der unſrigen hingegen werden Sie nichts dergleichen

aufzufinden wissen, und sie steht warlich nur da um zu brechen
was sich nicht mehr wollte biegen lassen. — Nach einer solchen
schlechthin abbrechenden Formel nun war beides gleich leicht, zu
einem neuen Gegenstand überzugehn oder in den alten wieder
hineinzuspringen. Offenbar thut unser Verf. das leztere; denn
die παραγγελία, die πίστις und ἀγαθὴ συνείδησις, alles führt
uns auf V. 5 zurükk. Warum aber? Denn es folgt nun gar
keine Anweisung, wie eigentlich, sondern nur eine Ermunterung 172
daß überhaupt Timotheos das Wort verkündigen und gegen die
Irrlehrer streiten solle. Sie werden sagen, im zweiten Briefe an
denselben fänden sich auch nur solche Ermunterungen; allein wie
anders ist auch der Fall! Paulos ist dort voll von der Erfah-
rung, wie nachtheilig Gefahren aller Art auf seine Genossen wir-
ken konnten, und dem will er vorbeugen durch Ermunterungen.
Und gegen die dort vorhandenen Irrlehrer hatte damals Timo-
theos den Apostel schon vielfältig genug streiten gesehen. Hier
hingegen ist es recht als kehre unser Mann noch einmal zurükk
um noch etwas vergessenes anzubringen; ich meine die προαγού-
σας προφητείας, die ich unmöglich anders als die Alten erklä-
ren kann, und von denen sich wahrscheinlich in irgend einer Le-
bensbeschreibung des Timotheos Sagen erhalten hatten. Doch
vielleicht finden Sie die Alten, die Grot. zu dieser Stelle an- 173
führt, zweideutig, ob sie nicht nur eine dem Apostel widerfah-
rene Offenbarung, eine von ihm selbst wörtlich und thätlich aus-
gesprochene Prophetie meinen. Theodoret. braucht sogar in seiner
Erklärung nur das Wort ἀποκάλυψις. Allein in Paulos Munde
wäre dies ganz und gar sprachwidrig und ungewohnt, daß er
eine Offenbarung des Geistes, die ihm unmittelbar geworden und
ihm also ein innerliches war, προφητεία oder irgend wie anders
als ἀποκάλυψις nennen sollte. Dasselbe spricht auch zu deut-
lich aus dem προάγειν. Ist aber nicht diese Berufung dem
Apostel ganz fremd, der wo er selbst zu handeln hatte Weissa-
gungen von dem Erfolg wenig achtete Act. 21, 11 flgd. und
sich gewiß am wenigsten in diesem Theile seines Berufes, der

Anſezung von Lehrern und der Wahl von Gehülfen, von andern
174 leiten ließ? Um nun das zweite anzubringen, den Hymnen. und
Alex., ſehen Sie nur wie dürftig die Wendung aus V. 6 faſt wört-
lich wiederholt wird. Das βλασφημεῖν iſt wol ſchwerlich anders
als von Läſterung und zwar des reinen Chriſtenthums zu verſtehen.
Wie Sie es aber auch nehmen mögen, Sie gelangen dadurch zu
keinem beſtimmteren Bilde von den beiden Männern. Es iſt einmal
umſonſt die einzelnen Züge zu vereinigen, und das vergebliche
Beſtreben kann nur in neuer Verwirrung endigen. Den Chryſoſt.
hat der vorige falſche Gebrauch von ζήτησις ſo irre gemacht, daß
er ebenfalls in dieſem gutmüthigen Beſtreben das βλασφημεῖν zu-
rükkführt auf das λογισμοῖς ζητεῖν τὰ θεῖα. So ſchlecht muß
man die Sprache bereichern, wenn man hier einen Schriftſteller
vorausſezt, von dem man eine beſtimmte Zeichnung gewohnt iſt.
175 . Nachdem nun über die Irrlehrer aufs neue nichts ordentli-
ches geſagt worden, ſpringt er ganz plözlich auf einen andern
Gegenſtand über, nämlich das gemeinſchaftliche Gebet. Bemer-
ken Sie doch bei dem gänzlichen Mangel jeder Spur von Ver-
bindung das οὖν, ob Sie ſich wol anheiſchig machen möchten
irgend ſonſt wo bei Paulos ein ſolches aufzuweiſen. Vorzüglich
aber ſehen Sie, wie geſchwind er auch hier wieder herausfällt.
Es iſt gut für alle zu beten — ich möchte aber deshalb nicht
den Kaiſer ausſchließen, wie Heinrichs durch die Parentheſe zu
thun ſcheint, von dem Gedanken daß er auch ſolle zur Erkennt-
niß kommen. Theodoretos ſtimmt mir bei, ὁ δὲ θεῖος ἀπό-
στολος οὐ τούτου μόνον χάριν τὰς ὑπὲρ τούτων γίνεσθαι
δεήσεις παρεγγυᾷ, ἀλλ' ἵνα καὶ τῆς ἀσεβείας παυσάμενοι
μεταμάθωσι τὴν εὐσέβειαν. Und der Zuſammenhang, auf den
176 dieſer Vater mehr ſieht als wol die anderen, gewinnt offenbar
dadurch. Aber freilich auf der andern Seite betet wol niemand
um etwas ſo fern von dem natürlichen Gang der Dinge liegen-
des als zu Paulos Zeit die Bekehrung des römiſchen Kaiſers
war! — alſo es iſt gut für alle zu beten, weil Gott will daß
alle zur Erkenntniß kommen, ſagt er V. 3 und 4, und hiemit

ss er schon wieder dem besonderen Gegenstand Lebewohl um
ch in eine ganz allgemeine Betrachtung zu verlieren. Und frei-
ch ist es ganz paulinisch von hier auf Christum zu kommen,
r eben gesendet war um allen dies Gelangen zur Erkenntniß
vermitteln. Das hätte auch Paulos wol eingeflochten; aber
ganz von seinem Gegenstande verloren hätte er sich nicht.
ch die Formel, Denn es ist Ein Gott und Ein Mittler, ist
ch für ihn zu schlecht hier, weil sie einen Gegensaz voraussezt,
weder der Idolen gegen Gott oder wie Röm. 3, 30 der Ju- 177
n gegen die Heiden. Das wäre schon nöthig um das εἷς
ὁς herbeizuführen; was meint aber vorzüglich der μεσίτης
ier? Im Brief an die Hebr., wo und sonst nirgends Christus
μεσίτης genannt wird, hängt das auch überall mit der von ihm
gestifteten διαθήκη zusammen, und jenes Wort kommt ohne die-
se gar nicht vor. Dieser Sprachgebrauch gründet sich auf die
der überall herrschende Vergleichung des Judenthums mit dem
Christenthum; denn Moses war ursprünglich der μεσίτης dieser
διαθήκη zwischen Gott und dem Volke. So nennt ihn auch
Paulos Gal. 3, 19. Allein eben deshalb möchte ich fast be-
haupten, es sei nicht recht paulinisch Christum μεσίτης zu nen-
nen, weil eben Paulos die Vergleichung so nicht macht, sondern
grade von dieser Seite den Gegensaz feststellt, wie eben in der
angezogenen Stelle deutlich zu sehen ist. Die Stelle Kol. 1, 20 178
handelt offenbar nicht von einem solchen Vermitteln zwischen Gott
und den Menschen. Doch sei dem wie ihm wolle, hier ist der
Ausdruk durch gar nichts vorbereitet, und kann seine eigenthüm-
liche Bedeutung gar nicht geltend machen, macht sich also auch
verdächtig nur entlehnt und aufgegriffen zu sein. Eben so we-
nig ist das ἀντίλυτρον auf das εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλ-
θεῖν, wovon doch die Erwähnung Christi hier durchaus abhängt,
nur im mindesten bezogen. Nein, gestehen Sie mir, so schreibt
Paulos nicht, so zwekklos flattert seine Sprache nicht umher.
Die schönen Worte τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις nehmen Sie
wie es Ihnen am bequemsten ist. Das Leiden Christi, wovon

alle Alten ſie einſtimmig erklären, hat doch hier gar keine Stelle,
und wenn Paulos ſich ſonſt ausdrüklich Verkündiger des Kreu-
179 zes nennt, ſo geſchieht auch das in einer beſtimmten Beziehung,
die ſich hier gar nicht findet. Ich weiß nichts beſſeres als ſie
mit dem folgenden zu verbinden, als ob der Verf. hätte ſagen
wollen τοῦτό ἐστι τὸ μαρτύριον εἰς ὃ καιροῖς ἰδίοις κ. τ. λ.
und wer weiß ob er nicht den Brief noch vor ſich habend das
καιροῖς ἰδίοις aus Tit. 1, 3 genommen hat. Aber ſehen Sie
wie wunderbar armſelig er wieder denſelben Weg geht, und ſich
gar nicht halten kann, ſchon wieder als Paulos auf ſich ſelbſt
zurükkzukommen, und zwar mit einer, wie ich Ihnen ſchon be-
merkt, rein und zweifach abgeſchriebenen Stelle. Nachdem er
nun wiederum ſeinen Gegenſtand ſo plözlich im Stich gelaſſen,
was ſollen wir von V. 8 flgd. glauben? Denken Sie, er will
wieder zu derſelben verlaſſenen Materie zurükkehren: ſo müſſen
wir glauben er wolle nun mehr in das beſondere hineingehen,
was Männern und Frauen zieme beim Gebet. Allein von den
180 Männern wird doch gar nichts neues geſagt, als das ἐν παντὶ
τόπῳ, was wiederum kein beſonderes iſt. Von den Frauen V.
9 flgd. zwar beſonderes genug, allein was keineswegs das Ge-
bet allein betrifft; und ſo hätte er denn dieſen zweiten Gegen-
ſtand eben ſo ſchnell zum zweitenmal verlaſſen. Ueberhaupt iſt
es ſchwierig, auch nur von Anfang an V. 9 auf das Gebet zu
beziehen. Die Alten thun dies freilich durchgängig, wie in De-
kum. ὡσαύτως, τουτέστι βούλομαι αἴρειν ὁσίους χεῖρας, und
Chryſ. der auch das χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ mit unter
dem ὡσαύτως verſteht, damit man ſich nicht wundere daß kein
beſonderes inneres κόσμιον der Weiber aufgeführt wird, ſondern
nur noch das äußere hinzugefügt. Eben ſo verſtand es auch
Theod., wie man aus ſeinem Zuſaz ſieht, μία γὰρ ἡ φύσις, καὶ
μία ἡ χάρις. Und in der That kann auch das ὡσαύτως keine
181 andere Beziehung haben, und die neueſte Erfindung, es zu über-
ſezen, Mit gleicher apoſtoliſcher Autorität, deren hier nicht die min-
deſte Erwähnung geſchehen war, iſt doch zu ſonderbar. Allein

auf der andern Seite, wie will man mit der Structur fertig werden, welche wegen des ohne alle Verbindung hinzugefügten Infinitivs κοσμεῖν ἑαυτάς zu dem ὡσαύτως fast nur βούλομαι zu suppliren erlaubt. Demnach wäre unser Text schon V. 9 nicht mehr beim Gebet, sondern bei Vorschriften über die Kleidung der Frauen, und schwerlich nur bei den Versammlungen, denn ἐπαγγελλόμεναι θεοσέβειαν mußten ja die Christinnen auch sonst sein. Theod. weiß sich diesen plözlichen Uebergang auch nicht anders zu erklären als indem er sagt λέγει δὲ καὶ τὰ ταύταις ἁρμόττοντα, und Grot. fügt dies, wie er denn oft nichts anderes thut, der Glosse aus dem Oekum. hinzu. Sollen wir nun auch V. 11 unter diese ἁρμόττοντα ziehen, und um 182
doch einigen Zusammenhang in die ganze Stelle zu bringen sagen, von Anfang unseres Capitels an sei eigentlich der Zweck mehrere einzelne Vorschriften zu geben über die Einrichtungen und das Betragen in den öffentlichen Versammlungen, und nach V. 8 müsse man eigentlich einen Absaz machen, und das ὡσαύτως auf das παρακαλῶ V. 1 zurükbeziehn und also als das zweite Glied zu jenem πρῶτον ansehen? Das klingt unstreitig noch am besten! wenn nur nicht die offenbare Beziehung zwischen V. 8 und 9 durch τοὺς ἄνδρας und τὰς γυναῖκας gegeben wäre, und wenn uns nicht V. 12 das αὐθεντεῖν ἀνδρός mit seinem Anhang käme. So scheint denn nichts anderes übrig zu bleiben, als daß unserm Verf. beim Zurükkehren V. 8 das τοὺς ἄνδρας so herausgefahren war, weil er wirklich auch von den Frauen in Beziehung auf das Gebet sprechen wollte; nun 183
fiel ihm aber eben dabei die große Stelle, nicht etwa 1 Kor. 11 ein, denn mit der konnte er schwerer etwas anfangen, sondern vielmehr die allgemeinere 1 Petr. 3, wo nachdem das ganze Verhältniß der Knechte durchgenommen war, nun noch das ganze Verhältniß der Frauen durchgenommen wird, und von daher bringt er nun alles in der Ordnung wie es sich thun läßt. Dem Paulos aber sieht es gar nicht ähnlich, sich von seinem Gegenstande durch ein untergeordnetes Glied ganz abführen zu

lassen, vielmehr haben wir das klare Beispiel des Gegentheiles vor uns. Nämlich in der lezten Hälfte seines ersten Briefes an die Korinthier redet er von dem anständigen in den christlichen Versammlungen, und zwar zuerst von Seiten der ganzen Gemeine, wo er denn zweierlei vorzüglich zu tadeln fand, die Kleidung der Frauen und die Unordnung bei den Agapen, was er daher beides unmittelbar hintereinander Cap. 11 abhandelt; demnächst aber auch von Seiten derer die in der Gemeine lehrend auftreten, wo ihm das wichtigste war das Verhältniß der πνευματικῶν und der προφητῶν, und erst hier bringt er dann Cap. 14 die Vorschrift daß Frauen überall gar nicht lehrend auftreten sollen, keineswegs ließ er sich verleiten sie schon jener ersten Stelle, weil doch einmal von Frauen die Rede war, anzuhängen. — Das folgende V. 11 und 12 hat ganz das Ansehn einer Reminiscenz aus 1 Kor. 14, 34. 35: nur muß man zweifeln daß derselbe Paulos in unserm Briefe das Schweigen der Frauen als ein von ihm ausgehendes Gebot οὐκ ἐπιτρέπω angeben sollte, der es in jenem Briefe ausdrükklich als eine allgemeine Sitte aller christlichen Gemeinen anführt, οὐ γὰρ ἐπιτέτραπται, vergl. V. 33 und 36. Dies ist schon ganz sonderlich, und Sie werden es schwerlich damit vertheidigen wollen, daß Paulos zu Ephesos und gegen den Timotheos nicht nöthig gehabt sich auf eine andere Autorität zu berufen, wohl aber zu Korinth. Denn wenn doch nun offenbar ist, daß er das Gebot nicht gegeben hatte, so hätte er doch hier wenigstens sagen müssen, Ich erlaube es in meinen Gemeinen eben so wenig als andere in andern. Wie pauliniſch nun aber erst das folgende sein kann V. 13 — 15, das überlegen Sie selbst. Ich meines Theils kann mir weder den großen Nachdrukk, der hier auf die frühere Schöpfung, die noch dazu mit dem Lehren oder Nichtlehren in so gar keiner Verbindung steht, gelegt wird, als eine Ansicht des Mannes denken, der nicht lange zuvor 1 Kor. 11, wo doch nur von der Andeutung eines äußern Vorranges die Rede war, nachdem er sich V. 8 und 9 hierauf berufen, sich selbst gleichsam berichtiget durch

die Worte V. 11, πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικός, und lieber zu andern Gründen seine Zuflucht nimmt; noch auch kann ich glauben, daß Paulos so die erste Sünde auf Eva im Gegensaz von Adam zurükgeschoben habe, fast um dieselbe Zeit wo er den Brief an die Römer schrieb, zumal auf eine so grelle Weise, ὁ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη. Den guten Vätern machte dies auch genug zu schaffen; da soll πρωτος zu verstehen sein, da soll es ärger sein sich von der Schlange betrügen lassen als von seiner Genossin, und dann soll man noch bedenken ὡς ὁ θεῖος ἀπόστολος πρὸς τὴν προκειμένην χρείαν ἐξηράινει τοὺς λόγους. Aber wo ist denn diese χρεία? warum bringt denn Paulos 1 Kor. 14 nichts dergleichen vor? αἰσχρόν ἐστι γυναιξὶν ἐν ἐκκλησίᾳ λαλεῖν, damit begnügt er sich dort, und verwikkelt sich nicht in solche unhaltbare Dinge. Ja was meinen Sie, ob wol Paulos damals als er 1 Kor. 7 schrieb, 187
wenige Monate auf jeden Fall vor der Abfassung unseres Briefes könnte das nur gewesen sein, der Meinung gewesen ist, daß die Seligkeit des weiblichen Geschlechts vom Kinderzeugen abhange, und er dennoch, wenn er dies nur irgendwie geglaubt — freilich nicht etwa nur, daß das Kinderzeugen ihr Heil nicht hindern würde, das ist aber auch für die Worte zu wenig, denn διά heißt doch nie und nirgends ohnerachtet, sondern daß irgend ein höheres Verdienst, ein βαθμὸς nach unserm Vers. dadurch zu erwerben wäre — er den Jungfrauen um der gegenwärtigen Noth willen könnte gerathen haben, wenn sie es könnten, ledig zu bleiben? Oder so neuerlich sollte diese altjüdische Ansicht ihm wieder eingeleuchtet haben, ohne daß er in unserem Briefe auf die frühere Meinung auch nur im mindesten Rükksicht genom- 188
men, ohnerachtet diese nach 1 Kor. 11, 17 seine allgemeine Praxis und nach V. 40 seine sehr feste Ueberzeugung war? Auch hier winden sich unsere kommentirenden Väter sehr ängstlich, da sie alle aus einer Zeit sind wo man schon viel Aberglauben trieb mit der Jungfrauschaft. Am künstlichsten spielt Hieronym. mit unserer Stelle adv. Iovin. Ed. Paris. 1706. I. p. 170, wo er

meint die Seligkeit beruhe eben darauf daß die Kinder in der Jungfrauſchaft blieben, ſo daß jedes Geſchlecht die Sorge für ſeine Seligkeit dem folgenden zuſchiebt um ſie auf Koſten eines dritten zu bewirken. Wieviel Mühe hätten ſie ſich geſpart, wenn ſie gemerkt hätten daß Paulos das doch nicht könne geſagt haben! Beiläufig muß man wol, wie er thut, das μείνωσιν auf τέκνα beziehen, auch grammatiſch — denn dies iſt nicht die Art wie Paulos aus einer Zahl in die andere überzugehn pflegt, aber ſehr wol konnte der Verf. hier ohnerachtet man aus τεκνογονία nur τέκνα herausnehmen kann doch μείνωσι ſagen, eben um den Mißverſtand zu vermeiden — beſonders aber weil die Rede doch dadurch an Zuſammenhang und Verſtand gewinnt. Doch ich vergeſſe, daß jezt eigentlich nur vom Zuſammenhang die Rede iſt unter uns, und erinnere Sie nur noch einmal daran, wie der Verf. ſtufenweiſe von ſeinem Gegenſtand herunter gefallen iſt, und ihn keinesweges abgehandelt ſondern nur aus der Hand hat fallen laſſen.

So iſt es ihm alſo zweimal mit ſeinem Gegenſtande ergangen! ein dritter geht mit dem dritten Cap. an, und mit dieſem ſcheint es nun weit beſſer zu gehn; denn wirklich dreizehn Verſe hindurch bleibt der Zuſammenhang ununterbrochen. Aber laſſen Sie uns doch genauer zuſehen was für eine Bewandtniß es eigentlich hat mit dieſer Beſſerung. Die Frage ob πιστὸς ὁ λόγος zum vorigen als Schluß gehört nach Chryſoſt. oder zum folgenden als Anfang, wollen wir unentſchieden laſſen, und uns nur gleich an das begehrte Biſchofsamt halten. Vergleichen Sie nun die Eigenſchaften die von einem ſolchen V. 1—7 gefordert werden mit Tit. 1, 5—9, ſo finden Sie die genaueſte Uebereinſtimmung nicht nur in der ganzen Phyſiognomie ſondern auch in den Einzelheiten. In der angezogenen Stelle ſchließt ſich der Anfang der Beſchreibung durch die Wendung εἴ τις ἐστὶν κ. τ. λ. an die Aufgabe ſelbſt an; dieſe Wendung wird aber bald verlaſſen, und deshalb fängt unſerer lieber gleich mit dem δεῖ οὖν an ſtatt des δεῖ γάρ. Sonſt läßt er nichts bedeutendes

aus, sondern faßt höchstens einige Prädikate unter einige andere
ihm geläufigere Worte zusammen, setzt auch außer dem schon ge-
rügten *νεόφυτον*, was wol nur später ein Kanon gewesen sein
kann, nichts hinzu als einige schlechte Wiederholungen, so daß es
mich auch nicht wundern sollte wenn er auch dem *μὴ αἰσχρο-
κερδῆ* aus Tit. 1, 7 noch sein eignes *ἀφιλάργυρον* hinzugefügt
hätte. Dagegen aber scheint er einiges aufgenommene nicht rich-
tig verstanden, oder wenn auch das, doch ein klein wenig in
seine eigne Zeit hineingebeugt zu haben. Die Worte nämlich
μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ Tit. 1, 6 haben wir nicht die mindeste
Ursach anders als von der eigentlichen Polygamie zu verstehn,
und jedermann muß dem Theodoret p. 653 beipflichten, daß
Paulos sonst nirgends die zweite Ehe verdammt, und die ganze
Beschreibung hier giebt uns auch nicht das mindeste Recht anzu-
nehmen daß er für den *ἐπίσκοπος* noch eine eigenthümliche Hei-
ligkeit nebenbei gefordert habe. Können Sie aber in unserm 182
Briefe die Worte eben so verstehen? Nicht füglich, wenn Sie
anders darin mit mir einig sind, daß man unsere Worte und
die Worte *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή* Cap. 5, 9 auf einerlei Weise ver-
stehen muß, wie Sie doch hoffentlich sein werden. Denn von
einer eigentlichen Polyandrie ist doch nirgends die Rede gewesen
in jenen Gegenden. Wer aber in beiden Stellen nur den Ehe-
bruch will angedeutet finden, der gebe nur der Wahrheit die Ehre,
und gestehe, daß ihm bei der ersten Stelle die Auslegung nicht
eingefallen ist, sondern nur bei der zweiten, und daß er sie nur
annehmlich findet als ein Mittel die Widersprüche zu heben, nicht
aber meint es werde natürlicherweise so gesprochen, da Paulos
weder *μοιχεία* noch *πορνεία* sich scheut auszusprechen. Viel-
mehr wird gewiß jeder der unsern Brief unbefangen für sich
liest, und an keine Aufgabe denkt, ihn mit sonst etwas als nur 183
mit sich selbst in Harmonie zu bringen, hier gewiß ein Verbot
der zweiten Ehe finden, und zwar nicht ein allgemeines sondern
nur für die welche nach kirchlichen Aemtern streben. Dies ist
nun offenbar nicht pauliniſch, sondern steht in der Mitte zwischen

der pauliniſchen Praxis und der ſpäteren, wo man von einem Biſchof als beſondere Heiligkeit verlangte er ſolle ſich der Frau enthalten. Eben ſo mit Hindeutung auf eine etwas ſpätere Zeit unterſcheidet ſich auch in Abſicht der Kinder unſer Brief von dem an den Titos. Denn die Worte des lezteren τέκνα ἔχων πιστά ſind kaum anders zu verſtehen, als der Presbyter ſolle nicht Kinder haben welche ſich nicht zur chriſtlichen Gemeine halten, was natürlich vielerlei Unannehmlichkeiten und Mißverhältniſſe faſt nothwendig hervorbringen mußte. Unſer Brief weiß hievon nichts,
194 wiewol die Vorſicht nöthig geweſen wäre an einem Orte wo ſich bedeutende Feindſchaft gegen das Chriſtenthum gezeigt hatte. Allein freilich zu einer Zeit, wo es ſchon leicht war alte Chriſten zu wählen, verſtand ſich dieſes von ſelbſt und bedurfte keiner Erwähnung mehr. Was ſagen Sie aber dazu daß unſer Brief aus der einen Beſchreibung zwei macht, eine des ἐπίσκοπος und noch eine des διάκονος, zu den Verdoppelungen die wir ſchon im einzelnen rügten, nun noch eine im großen? und warlich eine ganz ähnliche! Denn das δίλογος und etwa ſonſt noch eine wenig beſtimmtes ausſagende Phraſis ausgenommen, finden Sie doch auch hier nichts was die vorige nicht auch enthielt, am allerwenigſten aber etwas auf das eigenthümliche Geſchäft der Diakonen ſich beziehendes, die ja mit dem μυστήριον τῆς πίστεως grade am wenigſten zu thun hatten. Wollen Sie dies
195 für pauliniſch halten? auch nur neben dem Brief an den Titos, wo die Vorſchriften für die Geſchlechter und Alter ſo charakteriſtiſch ſind, dieſen armſeligen Aufwand an Wiederholung für pauliniſch? Vielmehr muß man ſagen, der Verfaſſer hat nicht einmal Aufmerkſamkeit genug angewendet, um aus der allgemeinen Beſchreibung im Briefe an den Titos — denn in den angehenden kleinen Gemeinen auf Kreta fand Paulos vielleicht noch nicht einmal rathſam beides zu ſondern — die rechten Merkmale, wie φιλόξενος φιλάγαθος δίκαιος, für den Diakonos aufzuſparen. Und hier, wo der Verfaſſer einen eignen Zuſaz ausſpinnt, ſcheint auch der Zuſammenhang gleich einen argen Stoß zu bekommen

durch die Art wie die Frauen plözlich zwiſchen eingeklemmt werden. Doch iſt es damit ſo arg nicht, wenn man nur nicht Diakoniſſinnen verſteht unter dieſen Frauen, was ſchon deshalb, weil weiter unten von jenen ausführlich gehandelt wird, nicht wohl angeht, und auch hier, weil doch die Diakonen gleich wieder kommen, allzuſchlecht ſtände; ſondern nur von Frauen der Diakonen, und alſo auch von einem Attribut der lezteren iſt die Rede, aber freilich auch das ſchlecht genug geſtellt, da es ja eben ſo von den Frauen der Biſchöfe gelten muß. — Aber nachdem er ſich dreizehn Verſe hindurch gehalten, bricht nun auch der Unzuſammenhang deſto kräftiger hervor, und wir ſtoßen uns nun faſt an jedem Worte. Zuerſt kommt uns ein Vorſaz des Verf. entgegen bald nach Epheſos zurükkzukehren, den Paulos zu der Zeit wo er den Brief müßte geſchrieben haben gar nicht haben konnte, und bei dem wenn er ihn hatte die meiſten der eben gegebenen Vorſchriften unnöthig waren, und mehr ins blaue hinein für die Zukunft als für den Timotheos berechnet. Dann iſt doch in allem bisherigen gar wenig von dem πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, und dies ſelbſt wäre eine ungenügende Ueberſchrift für die Lehren die dem Oberaufſeher und Anordner einer Gemeine zu geben ſind. Und nun erſt wenn wir an V. 16 gehn wird alles loſe und jede Verbindung höchſt ungewiß. Zuerſt die Worte στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆν ἀληθείας ziehen die Alten alle zum vorigen als Beſchreibung der ἐκκλησία θεοῦ. Und gewiß ganz recht; denn es wäre ſehr wunderlich eine einzelne Wahrheit wie doch das folgende iſt die Stüze aller Wahrheit überhaupt zu nennen. Und auch grammatiſch läßt ſich wol nicht mit zwei Prädikaten wie στῦλος und ἑδραίωμα die dritte bloß adjektiviſche Beſtimmung ὁμολογουμένως μέγα in eine Reihe ſtellen; ſondern jeder auch der ſchlechteſte würde ſagen, Denn die Stüze aller Wahrheit iſt dieſes eingeſtanden größte Geheimniß u. ſ. w. Daher muß man offenbar bei ἀληθείας interpungiren, wodurch denn freilich das folgende ſehr kahl geräth, daß von dieſem μυστήριον, auf deſſen Darſtellung ſo viel Fleiß ge-

wendet iſt, nichts weiter geſagt wird als es ſei ὁμολογουμένως μέγα. Allein was will das kahle ſagen gegen die weit größere Schwierigkeit, wie wohl die Stelle hieher kommt und was ſie hier ſoll. Sollen wir ſie noch als Anhang anſehn zu dem Schluß: ſo ſteht ſie mit allem bisherigen in noch geringerer Verbindung als das ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, und niemanden wird wol befriedigen was Theodoret ſagt ταῦτα περὶ τῆς ἐκκλησίας εἰπὼν ἀναγκαίως τὸν δογματικὸν παρεισήγαγε λόγον. Will man ſie aber als Anfang des folgenden im vierten Capitel abgehandelten anſehn: ſo will das — abgerechnet die grammatiſchen Schwierigkeiten, die ſchon erwähnten wenn man bei σῦλος, und andere wenn man bei καὶ anfängt — auch ſonſt gar nicht gehn. Sehen Sie nur Heinrichs an, der dieſe Sache führt. Wenn Paulos V. 16 als Einleitung zu dem folgenden geſchrieben hätte, um die Hauptlehre aufzuſtellen von welcher die Verführer abweichen würden: ſo müßte doch die weitere Beſchreibung damit übereinſtimmen; das folgende aber enthält nichts auch nur irgend gradezu gegen den Inhalt von V. 16 angehendes. Beſſer doch Theodoret, der V. 16 als Schluß anſieht, und meint bei dem ἀνελήφθη ἐν δόξῃ habe Paulos die Ketzereien des Valentinus und Manes, welche unter andern auch die ἀνάληψις τῆς σαρκὸς läugneten, prophetiſch vorausgeſehn, und ſo knüpfte ſich das folgende an, worin dieſe auch nach andern Hauptpunkten beſchrieben wurden. Nur uns kann das auch ſonſt nicht befriedigen, wenn wir auch erſt wüßten wie es ſich als Schluß zum vorigen ſchikkt. So ſind wir denn rathlos über die Verbindung unſeres Verſes mit dem vorigen und folgenden: aber auch ſeine innere Anordnung iſt nicht beſſer. Denn daß eine Aufzählung wie dieſe auch hiſtoriſch geſtellt ſein will, muß jedem einleuchten. Wie kommt nun alſo die Himmelfahrt hinter die Verkündigung Chriſti unter den Heiden? Als Beweis, wie Theodoret meint, daß der Verkündigung mit Recht geglaubt worden, weil der ſie angeordnet im Himmel iſt und zur rechten ſizt? Zu dieſem Beweiſe gehört ja aber wol

das ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι auch? damit reichen wir also nicht weit. Was das ganze eigentlich sein mag gestehe ich gern nicht zu wissen. Irgendwoher genommen oder imitirt ist es gewiß. Nur sonderlich poetisch, daß es aus einem Hymnos sein könnte, finde ich es nicht; eher möchte ich glauben es sei aus einer ὁμολογία oder sonst einer symbolischen Formel. Darum möchte es schwer sein hier alles genau aufs reine zu bringen, auch das 201
ὤφθη ἀγγέλοις, wenn Sie nicht dabei an die Erscheinung Christi unter den Aposteln denken wollen. Der wenigstens scheint mir zu bedauern, dem es gar leicht entfahren kann zu sagen ὤφθη ἀγγέλοις wenn er eigentlich sagen will οἱ ἄγγελοι ὤφθησαν αὐτῷ. Doch lassen Sie uns das übergehen! ich will ohnedies froh sein von den großen Uncialbuchstaben mit denen, ich weiß nicht wozu, dieses μυστήριον in dem Heinrichischen Texte kundgemacht wird loszukommen.

Nachdem nun unser Verf. seiner bisherigen Rede einen pathetischen Schluß aufgesezt hat, wie ihn Paulos bisweilen macht wo er einen großen Gegenstand zu Ende gebracht hat, so sollte man denken es müsse nun etwas ganz neues angehn. Es fängt auch freilich die zweite Hälfte des Briefes an, allein sie behandelt mehr oder weniger die alten Gegenstände. Hier sind wir nun wieder bei Irrlehrern; allein bei was für welchen, das ist 202
die Noth zu bestimmen, wo auf eine so höchst verdrießliche Art zukünftiges und gegenwärtiges unter einander geworfen wird. Denn soviel ist doch offenbar, daß der Anfang des vierten Cap. ohne die größte grammatische Gewaltthätigkeit nicht anders kann verstanden werden, als von etwas damals als der Brief geschrieben worden sein soll noch zukünftigem. Keinem Alten ist auch etwas anderes nur eingefallen, und ich würde es für verdorbene Zeit halten die Exposition zu widerlegen, die Heinrichs giebt, und die darauf beruht, der Apostel habe gemeint jene früher geweissagten ὕστεροι καιροὶ wären nun schon da. Und gewiß wäre es auch verlorene Mühe; denn wer so lose Dinge behaupten kann, den kann man auch schwerlich bei etwas festhalten um

ihn zu widerlegen. Daß Paulos um dieſe Zeit die Wiederkunft
203 Chriſti nicht mehr für ſo nahe bevorſtehend gehalten, daß die lezten Zeichen ſchon müßten eingetreten ſein, das ließe ſich leicht zeigen, aber freilich nicht ganz kurz, und es gehört auch wenig hieher. Denn nahe oder fern, von etwas zukünftigen redet er anfänglich, und wir müſſen uns wundern V. 7 ſchon wieder bei den Abweichungen zu ſein, die vorher als das ſchon vorhandene geſchildert wurden, und zwar ohne daß der Verf. nur durch irgend ein Paar Worte den Unterſchied der Zeiten andeutete. V. 6, der eben die Vorſchriften in Abſicht des künftigen zu enthalten ſcheint, an die er unmittelbar die für das gegenwärtige anknüpft, iſt auch ſehr unbeſtimmt und vieldeutig. Geht das ταῦτα nur auf die Belehrung V. 4 und 5: ſo iſt dieſe freilich auch den damaligen Irrlehren ſchon entgegengeſezt, und es be-
204 durfte um ſie zu motiviren gar nicht der Erwähnung des künftigen. Geht es auf die Weiſſagung V. 1—3, zu der ohnedies V. 4 und 5 nur ein Zuſaz iſt: ſo können Sie die Worte ταῦτα ὑποτιθέμενος nicht anders verſtehen als Indem du nun dieſe Warnung vor der Zukunft fleißig einſchärfſt, wirſt du ein καλὸς διάκονος des Herrn ſein, was in der That ſo froſtig iſt als möglich, und wozu ſich der Zuſaz ἐντρεφόμενος beſonders gar nicht ſchikken will. Daher wol Chryſoſt. und nach ihm Oekum. es außer beidem auch noch auf die Verkündigung des μυστηριον 3, 16 beziehn; allein wie gezwungen dies iſt, und wie unnatürlich dann der Nachdruck und der ganz neue Anhang und die Wendung τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει herauskomme, ſieht jeder. Aus V. 1—5 aber eine Parentheſe zu machen und V. 6 unmittelbar an 3, 16 anzuknüpfen mit Heinrichs, dem widerſezen ſich ſchon die Worte ταῦτα ὑποτιθέμενος und noch mehr
205 V. 7, und es wird auch ſonſt hoffentlich niemanden gefallen. Kurz von Paulos geſchrieben verſtehe ich dies wieder nicht; aber ſehr gut verſtehe ich es von einem zuſammenſtoppelnden Nachahmer. Vergleichen Sie nur 2 Tim. 3, 1 flgd.; ſo erklärt ſich Ihnen alles. Denn in Paulos Perſon redet unſer Verf. vom zukünftigen, in ſeiner eignen aber, die er nicht ganz zu entfernen

verſteht, vom gegenwärtigen; daher läuft beides ſo durch einander. Auch konnte er nur ſo anfangen wie der wahre Paulos, aber nicht ſo fortfahren. Denn Paulos wollte den Timoth. nur ermahnen zur Beharrlichkeit in ſeinem Amte ohnerachtet jener Ausſicht auf gewaltige Verführer in der Zukunft, Ἀλλ' οὐ προκόψουσιν ἐπὶ πλεῖον; unſer Verf. aber hatte ihn ausdrükklich zurükkgelaſſen um gegen die Irrlehrer zu ſtreiten. Darum kann er auch dieſelben Züge nicht brauchen, ſondern hält ſich lieber an dasjenige aus den vielfältigen Weiſſagungen über den 208
großen Abfall, was ſich an das von ihm ſchon als gegenwärtig beſchriebene anſchließt; daher finden wir auch hier wieder nur Züge der judaiſirenden, hier vielleicht etwas mehr eſſeniſch, wie dort etwas mehr phariſäiſch. Denn die Worte διδασκαλίας δαιμονίων, ein Ausdrukk der ſich mehr in der johanneiſchen Schule gebildet haben mag als er mir eigentlich pauliniſch zu ſein ſcheint, heißen doch nur eine Lehre die vom Teufel herkommt ohne einen Inhalt zu bezeichnen, und ſelbſt die Alten, die hier eine Weiſſagung auf Gnoſtiker ſehen, verſtehen ſie nicht anders. Darum laſſen Sie uns das ταῦτα V. 6 immer nur auf das nächſte V. 4 und 5 beziehen, unſer Mann verlangt es gewiß nicht beſſer; und vergeſſen Sie überhaupt bei V. 6 nicht 2 Tim. 3, 10. 14. Wenn Sie nun weiter ſehen, wie loſe an dem lezten Zuſaz V. 8 die folgenden V. 9—11 hängen, und wie ſich das παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε ſo bald und unbeholfen 207
wiederholt nach dem ταῦτα ὑποτιθέμενος, noch dazu ohne daß auch nur irgend etwas beſonderes inzwiſchen wäre beigebracht worden; und wenn Sie Sich wundern, da doch das σωτῆρ V. 10 natürlich auf die ζωὴ μέλλουσα mit gehen muß, wie es wol mit dem πάντων ἀνθρώπων μάλιστα δὲ πιστῶν beſchaffen ſein mag, da ja nach Paulos nur die πιστοὶ und gar kein anderer in das ewige Leben können gerettet werden, und endlich wie und durch welche Gedankenverbindung des μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω wol hieher mag gekommen ſein: ſo bin ich nicht derjenige, der Ihnen dieſe Räthſel anders löſen kann,

als indem ich Sie bitte auf den Brief an den Titos hinüber zu ſehen, wo Sie alles auf einem Blatte beiſammen finden. Das ταῦτα λάλει καὶ παρακάλει — — μηδείς σου περιφρονείτω 2, 15 iſt eine ſo auffallende Aehnlichkeit, daß Sie hieraus allein ſchon ſchließen müſſen, ich führe Sie recht. Nun endiget ſich hier allerdings eine Reihe von Ermahnungen, die Paulos dem Titos für ſeine Gemeinen an die Hand giebt, an Perſonen von allen Altern und Ständen, ſo daß Sie das μηδείς σου περιφρονείτω, noch dazu vorbereitet durch das μετὰ πάσης ἐπιταγῆς, hier gewiß an ſeiner Stelle finden. Unſerer hat nun was im ganzen nicht ſonderlich paßt wenigſtens im einzelnen paſſender machen wollen durch Hinzufügung der ihm bekannten νεότης. Hier haben Sie auch 2, 10. 11 den σωτὴρ θεός und die χάρις σωτήριος welche πᾶσιν ἀνθρώποις erſchienen iſt, freilich die παιδεύουσα ἵνα σωφρόνως ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, und freilich heißt πᾶσιν ἀνθρώποις hier in Beziehung auf V. 9 Menſchen von allen Ständen ohne Ausnahme. Wie das nun unſerer ohne Ueberlegung herübergetragen hat in eine andere Verbindung, wodurch die σωτηρία eine andere wird und das mit herübergenommene πάντων ἀνθρώπων nicht mehr paßt, ſo macht er auch mit weniger Ueberlegung jenen Zuſaz, der den Fehler gut machen ſoll und es doch nicht kann. Im folgenden finden Sie wieder, wenn auch wörtlich wenig zu brauchen war, wenigſtens ganz die Phyſiognomie von 2 Tim. 3, 10. 14 und 4, 2. 5, wo die Stimmung und der Zwekk des Apoſtels ſehr natürlich jene gehäuften Imperative herbeiführen, die in unſerer Stelle ſo wenig Bedeutung haben und faſt nur als Lükkenbüßer erſcheinen können.

Doch verlaſſen wir den ſehr unerfreulichen Abſchnitt um uns zu dem folgenden zu wenden. Wenn ich auch von dieſem das vorhergeſagte will geltend machen, daß hier nur wieder die alten Materien abgehandelt werden: ſo meine ich es theils weil in mancherlei Beziehungen gezeigt wird, wie nun Timotheos ſelbſt jene einem ἐπίσκοπος zukommenden Eigenſchaften beweiſen ſolle, theils weil auch noch von Einſezung und Behandlung der kirch-

ichen Personen die Rede ist. Indeß unterscheidet sich dieser Abschnitt sehr von allem bisherigen, indem er freier von Spuren es ausgeschriebenen und nachgeahmten bei weitem das meiste gene enthält, und für mich wenigstens den eigentlichen Kern es ganzen bildet. Aber auch in diesem werden Sie dieselbe Nachlässigkeit in der Anordnung, dasselbe Verlassen des Gegenstandes nd Zurükkehren zu demselben finden; so daß wir schließen müsn der Verf. producire hier eben so wenig als dort, wo wir bestimmt nachweisen konnten, woher er und warum grade so dies nd jenes zusammengerafft hatte. Doch ehe ich Ihnen dies nachweise, lassen Sie uns erst über die Auslegung einiger Stellen ns vereinigen. Cap. 5, 1. 2 ist offenbar von dem Betragen des Timotheos die Rede gegen verschiedene Personen, ältere und 211
jüngere, Männer und Frauen. Können Sie nun wol hier bei R. 3 etwas neues angehn lassen wie Theod. will εἶτα πάλιν ἀναλαμβάνει τὴν περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ταγμάτων διδασκαλίαν, und können Sie sich die Veranlassung hier abzuspringen denken? Schließt sich nicht vielmehr dieser Vers ganz genau an das vorige an, und können Sie also das τιμᾶν in Bezug auf die Wittwen anders als auch vom Betragen verstehen, Halte sie in Ehren? und wenn nur dies gemeint sein kann, folgt nicht nothwendig daß wir ὄντως χήρα verstehen müssen, Die rechte Wittwen sind der Gesinnung nach? Mir wenigstens scheint hier die Stellung durchaus nur diese Auslegung beider Ausdrükke zu gestatten. Allein wenn mir auch Ihr Gefühl, wie ich erwarte, gleich beistimmt und nicht leiden will das τιμᾶν von der ἐκκλησιαστικὴ θεραπεία und ὄντως χήρα von denen 212
quae omni suorum auxilio destitutae sunt zu verstehen: so muß ich mich doch noch rechtfertigen, weil eben dieses doch die Auslegungen des Theod. und Hieron. (Ep. XCI. p 742 advers. Jovin. l. p. 159 Ed. Paris. 1706) sind, und fast aller Alten; denn auf Chrys., der beides mit einander verbinden will und nicht wenig in Verwirrung ist, möchte ich mich hier nicht eben berufen. Man beruft sich wegen τιμᾶν auf V. 17, wo der Sinn von διπλῆ τιμή aus den Anführungen V. 18 hervorgehn soll daß es von

dem maiori stipendio zu verstehen ist. Ich kann das gar nicht,
und am wenigsten wenn der Brief pauliniſch ſein ſoll, glauben.
Wird nicht wenn von einer Beſoldung die Rede ſein ſoll das
διπλῆ gleich ganz buchſtäblich? und wer ſoll denn beſtimmen ob
einer ein καλῶς προεστὼς iſt? und ſollte dem Apoſtel eingefal-
213 len ſein die Güte der Amtsführung gleich in Geld auszuwerfen?
iſt nicht vielmehr die Achtung ein weit natürlicherer Lohn der
Arbeit an den Gemüthern als das Geld? und können nicht beide
Anführungen auch ſo ausgelegt werden? Ein anderes wäre noch,
wenn man es von freiwilligen Geſchenken verſtände wozu die
Gemeine ermuntert würde; dieſe ſind Bezeigungen der Achtung,
die dann immer der Hauptbegriff bliebe. Daſſelbe kann man
aber nicht ſagen von dem was die Gemeine dürftigen Wittwen
darreicht, und man kann alſo beide Stellen wol nicht paralleliſi-
ren. Eben ſo beruft man ſich wegen ὄντως χήρα auf V. 16,
wo der Zuſammenhang offenbar ergiebt daß es die von aller
Hülfe entblößte iſt. Gut, wenn man aber hier dem Zuſammen-
hange folgt, warum nicht auch dort? Nämlich eine Wittwe bie-
tet vornehmlich dieſe beiden Anſichten dar, den Mangel an Schuz
und Unterſtüzung auf der einen, den Mangel an Anhänglichkeit
214 an das Leben auf der andern Seite, und in jeder von dieſen Be-
ziehungen kann man gleich richtig ſagen von einer, ſie iſt eine
rechte Wittwe oder keine, nachdem ſich dies bei ihr findet oder
nicht. Nun iſt offenbar V. 16 die eine Beziehung die herrſchende,
V. 3 aber die andere. Verhält ſich nun dies ſo, ſo haben wir
den Gegenſaz zu ὄντως χήρα nicht V. 4 in der zu ſuchen welche
Kinder hat, ſondern erſt V. 6 in der σπαταλῶσα; in den vor-
hergehenden Verſen aber wird eben die ὄντως χήρα in zwei
Verhältniſſen dargeſtellt, um zu zeigen, wodurch ſie der Ehre
werth wird wenn ſie kinderbegabt iſt und wenn einſam. So
daß μεμονωμένη nicht Erklärung iſt, ſondern nähere Beſtim-
mung, von der äußeren Unterſtüzung aber erſt in V. 5 geredet
wird, der ſich auch hinlänglich abſondert und alſo wol von der
Sorge der Verwandten für die Wittwen reden muß, nicht um-
215 gekehrt, ſonſt hätte er ſich zu ſehr mit Unrecht von V. 4 abge-

sondert. Wie aber nun? handeln V. 9 flgd. auch noch von der Unterstüzung, und heißt καταλεγέσθω sie soll eingetragen werden in das Verzeichniß derer welche die Gemeine unterhält? Dies ist die durchaus herrschende Erklärung, aber tausend Dinge sprechen dagegen. Soll nur die unterstüzt werden welche Kinder erzogen hat? welche Fremde aufnehmen und Dürftigen helfen konnte? Deuten nicht diese Forderungen vielmehr, wenn man nicht künsteln will, auf einen früheren Wohlstand, der doch in der Regel durch die Wittwenschaft nicht bis zur Bedürftigkeit konnte verloren gehen? Weiter, sollen die jungen Wittwen bloß deswegen aller Unterstüzung entbehren? denn das παραίτου steht doch offenbar in genauer Beziehung auf das καταλεγέσθω. Freilich, sagen Theod. und Hieron., denn sie sollen arbeiten. 216
Davon steht aber nichts hier, sondern es wird ihnen nur das heirathen angewiesen, was doch nicht ganz von ihnen abhängt. Ja blikt nicht auch bei der Beschreibung der jungen Wittwen und ihrer Fehler die Wohlhabenheit ganz deutlich durch? Lassen Sie uns also unsre Erklärung auf zwei Stellen gründen, die sich offenbar auf die unsrige beziehen. Sozom. VII, 16 Τὰς γυναῖκας εἰ μὴ παῖδας ἔχοιεν, καὶ ὑπὲρ ἑξήκοντα ἔτη γένοιντο, διακονίαν θεοῦ μὴ ἐπιτρέπεσθαι, κατὰ τὸ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου ῥητὸν πρόσταγμα. Es ist von einem Gesez die Rede, welches die ursprüngliche Anordnung erneuern sollte, und sich auch noch findet Cod. Theod. L. XVI. Tit. II. Lex XXVII, Nulla nisi emensis sexagiota annis, cui votiua domi proles sit, secundum Apostoli praeceptum in Diaconissarum consortium recipiatur. Der Verfolg zeigt deutlich daß hier von Wittwen die Rede ist, und daß keinesweges bedürftige sondern eher begü- 217
terte vorausgesezt werden. Und wenn Ihnen dies allein noch nicht deutlich genug ist, Basil. ep. can. c. 24 Χήραν τὴν καταλεγεῖσαν εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν χηρῶν, τουτέστι τὴν διακονουμένην, ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἔκρινεν Ἀπόστολος γαμουμένην παροράσθαι. Hier haben Sie ordentlich unser καταλέγεσθαι als technischen Ausdrukk erklärt, und gewiß auch die Glosse bei Dikum. φασὶ δὲ τὰς εἰς τὸ χηρικὸν τεταγμένας

λέγειν, und werden nun gewiß alle Forderungen an eine Diakonissin sehr vernünftig finden, auch hinreichend daß den jüngern das γαμεῖν angewiesen wird, da es schon als Bestimmung sie von jenem Amte ausschloß. Nämlich es erhellt nun ganz von selbst, die Einrichtung die unser Brief vor Augen hat war daß diejenigen Wittwen, welche sich in das Verzeichniß der Diakonissen eintragen ließen, eine beständige Wittwenschaft versprachen, wenigstens stillschweigend, weil ihnen ein Ehrenamt in der Kirche über alles gehn mußte, und sich dies doch mit den Geschäften einer verheiratheten Frau nicht vertrug. Dieses Versprechen ist auch gewiß unter der πρώτη πίστις zu verstehen. Daß unser Verf. keine δευτερόγαμος dazu nehmen will kennen wir schon an ihm, und unter den mancherlei Gründen, warum die Diakonisse auch Kinder sollte auferzogen haben, lag ihm gewiß der aus Cap. 2, 15 am meisten am Herzen. Daß Theodor. und Hieron. hievon nichts wissen wollen, erklärt sich aus den Schicksalen dieser Einrichtung, indem bald theils im zweiten, theils im dritten Jahrhundert die Wittwen durch die Jungfrauen verdrängt wurden, und erst unter Theod. die alte Sitte zum Theil wieder erneuert werden sollte. Können Sie sich aber diese Einrichtung ganz so schon in der apostolischen Zeit denken? und mit einem solchen Ausdruk wie das καταλέγεσθαι schlechtweg bezeichnet? und so daß jene Bedingung der ewigen Wittwenschaft schon etwas lange feststehendes muß gewesen sein, auch in einer Gemeine die erst seit drei Jahren gestiftet war? und nun gar in einer solchen, deren Aeltesten wie man meint erst sollten bestellt werden? Warlich dies hat die höchste Unglaublichkeit, und gehört meinem Gefühl nach zu den entscheidendsten Spuren daß unser Brief einer spätern Zeit angehört. Und nun betrachten Sie recht die gewohnte schlechte Anordnung. Mit dem Betragen des Timotheos gegen verschiedene und unter verschiedenen Umständen fängt das Cap. an, V. 17—20 finden Sie wieder dahin gehöriges, aber V. 9—15 ist nun recht ad vocem χήρα diese ganze Stelle von den Dienerinnen eingeschoben, die eigentlich oben hin gehört hätte wo von den Eigenschaften der Aeltesten und Diener die

Rede war. V. 16 ist wieder eine Wiederholung von V. 8, eben so lose angehängt, aber gar nicht undienlich weil V. 8 etwas unbestimmt und dunkel war. Und V. 22 ist nun wieder ein neuer Nachtrag die Anstellung der Aeltesten betreffend, wie wenigstens alle Alten es auslegen. Dieses überhaupt auch für einen Brief zu nachlässige und auf keine Weise pauliniſche Verfahren erklärt sich kaum anders als aus der Ungeschikktheit das zusammengetragene und das eigene gehörig zu verbinden. In den lezten Versen ist noch eine merkwürdige Verwirrung, über die ich Ihnen doch auch beiläufig meine Meinung geben möchte. Heinichs Erklärung von V. 22 vom wunderthätigen Heilen wird wol niemand annehmen, bis er zeigt daß der Ausdrukk χεῖρας ἐπιθέναι ganz für sich hievon gebraucht wird, sondern wir müssen es mit den Alten von der Einsezung in Kirchenämter erklären. Nun aber suchen die Alten V. 24 und 25 hiemit zu verbinden, was nicht nur ohne die größten Künsteleien nicht abgeht, sondern wozwischen dann auch V. 23 als Parentheſe gar nicht zu verstehen ist. Theod. fertiget es kurz ab εἶτα καὶ σύμμετρον τῷ σώματι προσφέρειν θεραπείαν κελεύει, und dann wieder εἶτα τὸν περὶ τῆς χειροτονίας ἀναλαμβάνει λόγον. Aber wie kann nur auch der schlechteste darauf kommen so zu schreiben! Mir scheint daher daß V. 24 und 25 nicht zu V. 22 sondern zu 23 gehören. Nämlich Paulos, so wird vorgestellt, giebt nun dem Timotheos einen Rath auch über das Betragen gegen sich selbst. Der Mann muß wol gefühlt haben daß eine Particularität Noth that; wenn sie ihm nur besser gerathen wäre! Nun soll die Kränklichkeit angesehen werden als eine Folge seiner Anstrengungen, und Paulos ihn darüber beruhigen, eigentlich das lezte sagen wollend, Nicht alle guten Werke würden gleich offenbar durch Belohnungen, allein immer könnten sie doch nicht verborgen bleiben, dieses aber vorher, was Paulos auch wol thut, er macht es aber geschikkter, durch den Gegensaz, Auch manche Sünden führten die Menschen gleich zum Gericht, andere aber folgten erst spät nach damit, erläutert. Sie sehen, ich seze τὰ ἄλλως ἔχοντα V. 25 nur dem πρόδηλα entgegen, nicht etwa

dem καλὰ ἔργα, und aus dieſem Gegenſaz werden Sie mein eingeſchaltetes immer gewiß leicht herausnehmen.

Im lezten Kapitel haben Sie nun noch eine rechte Fülle von Unzuſammenhang, von Wiederholungen, von gehäuften Formeln, die große Anſprüche machen und wenig beſagen, recht wie es denen geht die ohne Noth und Beruf reden, und eben weil
223 ſie keinen rechten Zwekk haben auch das Ende nicht finden können; zumal unſerer, der aus den beiden Briefen, die er einmal vorzüglich im Auge hat, nicht genug anbringen kann und immer noch etwas nachzutragen findet. Auch muß ich gleich für den Anfang das vorhergeſagte zurükknehmen, daß hier nur alte Gegenſtände behandelt würden; denn die Verhaltungsregel für die Knechte iſt in der That etwas neues und ganz neuer Art, da der Verf. es vorher nur mit Regeln für den Timotheos zu thun hatte. Allein durch die Wendung die er dieſen gab hatte er ſich ſo herangeſchrieben; und was das beſte iſt ſo fand er es Tit. 2, 10 nur mit einer aus V. 5 zu Hülfe genommenen Redensart, an einer Stelle wo er vorher ſchon dicht vorbeigeſtreift hatte. Hätte er nun nur gleich die ähnliche Regel an die Reichen unten V. 17—19 mit dazu genommen! Und glauben Sie denn daß Paulos eigentlich Reiche in der Gemeine zu Epheſos gehabt
224 hat? Die Geſchichte des Auflaufes ſieht nicht ſo aus, und ſeine vornehmſten dort erwähnten Bekannten waren nicht einmal Chriſten. Unſerm Verf. alſo fiel dieſe Regel an der rechten Stelle noch nicht ein; ſondern als wollte er im Brief an den Titos fortfahren und könnte nun das dazwiſchenliegende nicht brauchen, wie es ſich denn auch nicht füglich herausreißen läßt, ſpringt er von Tit. 2, 15 auf 3, 9. Oder wenn Sie beſſer zu erklären wiſſen, wie er nun zum dritten Mal auf das ἑτεροδιδασκαλεῖν kommt, ſoll es mir lieb ſein. Von da nimmt er nun wieder einen gar erkünſtelten Uebergang; denn das νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν, wiewol es einen Vorwurf ausſpricht den Paulos den Judaiſirenden wol macht, paßt doch nur ſchlecht zu der gegebenen Schilderung, welche gar nicht auf etwas abſichtliches deutet, und ſcheint nur da um die Brükke zu machen zu

dem folgenden V. 6—10, was wieder zu dem eigenthümlichen 226
des Verf. zu gehören scheint, so sehr solche Gemeinsprüche eigen
sein können; denn keiner altteſt. oder apokr. Stelle kömmt es nahe
genug um gradezu für entlehnt zu gelten. Im Gegensaz nun
zu der φιλαργυρία war eigentlich eine Ermahnung an den Ti-
moth. ganz überflüſſig; denn Paulos konnte wol keinen der die-
ſer noch bedurfte auf eine ſolche Weiſe brauchen. Ganz anders
war es mit den νεωτερικαῖς ἐπιθυμίαις 2 Tim. 2, 22; denn
aus dieſer Stelle, in deren Nähe ſich unſer Verf. auch ſchon ein-
mal befunden hat, iſt offenbar das folgende epitomirt, nur daß
Sie auch mit 4, 5. 7 allerlei Aehnlichkeit finden werden, und
ſich wol am beſten aus Uebertragung dieſes Verſes die ſchlechte
Redensart ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς erklären können. Die
wunderliche Anrede ὦ ἄνθρωπε θεοῦ, deren ſich Paulos nie be-
dient, iſt entweder gedankenlos oder durch einen Mißverſtand, als 227
ob dort Timotheos allein gemeint geweſen wäre aus, 2 Tim. 3,
17 entſtanden. Und nun ſehen Sie nur wie wenig die gehäuf-
ten Imperative, die in jenem Briefe bei der dort herrſchenden
Stimmung ganz natürlich ſind, hier bedeuten! wie ganz ohne
Veranlaſſung die Beſchwörung V. 13 hier ſteht, da wir die ähn-
liche 2 Tim. 4, 1 ſo ganz an ihrer Stelle finden! und wie we-
nig wiederum mit ihr die prächtige in eine Doxologie ausgehende
Beſchreibung Gottes zuſammenhängt! Leztere habe ich übrigens
in Verdacht daß ſie irgendwoher entlehnt ſei; ich fühle in der
ungewöhnlichen Redensart ἐπιφάνειαν δείξει das zuſammenge-
ſchweißte ganz beſtimmt. Dieſe Stelle nun möchte eher aus ei-
nem Hymnos ſein, in dem ſich das φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον am
erſten denken läßt. Aus demſelben ſind vielleicht auch in der
Apokalypſis die Formeln ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλέων, ὁ κύριος
τῶν κυρίων. Ob nun übrigens mit dieſer Doxologie der Ver- 228
faſſer eigentlich habe ſchließen wollen, das möchte ſchwer zu ent-
ſcheiden ſein, und möchte wol gegen ſich haben, daß eine andere
faſt eben ſo nahe dem Anfang ſteht als dieſe dem Ende, daß
was noch vorkommt dem Verf. ſehr am Herzen zu liegen ſcheint,
und daß er ſich V. 17 ganz im Zuſammenhang befindet mit V.

10, wo ihn die unzeitige Ermahnung an den Timoth. unterbrochen hatte. Bei dem ἀποθησαυρίζειν θεμέλιον würde ich mich wenn ich pauliniſches vor mir zu haben glaubte nicht ſo leicht beruhigen als Heinrichs; denn ſo verwirrt ſchweben dem Apoſtel die Bilder nicht vor. Der Anfang von V. 20 iſt offenbar aus 2 Tim. 1, 14, nur daß das παραθήκη dort im Zuſammenhange deutlich iſt, hier aber herausgeriſſen ganz räthſelhaft wird, da man dies keinesweges für ein ſehr übliches Bild halten kann, ſo
228 daß auch Theod. dieſelbe Erklärung die er dort ganz dreiſt hinſtellt hier nur mit einem οἶμαι ausſpricht. Mit dieſem ausgeſchriebenen mußte nun unſer Verfaſſer auch das lezte eigene noch einleiten was er zu ſagen hat. Schwer verſtändlich iſt auch dieſes lezte. Denn an die Gnoſis der Gnoſtiker iſt wol nicht zu denken, und Grot. müht ſich vergeblich zu erklären wie denn doch die ἀντίθεσις hieher käme. Zur Bezeichnung des eſſeniſchen aber iſt wol alles eben ſo untauglich. Sollte er etwa was Paulos im ſchlechten Sinne γνῶσις nennt verwechſelt haben mit den rhetoriſchen Künſteleien die er durch σοφία ἀνθρωπίνη, σοφία τοῦ κόσμου τούτου zu bezeichnen pflegt, und davor eigentlich warnen wollen? Die βεβήλους κενοφωνίας hätte er dann auch in einem andern Sinne hier herübergenommen. Dieſe Warnung und die unterbrochene Ermahnung zur Genügſamkeit wären dann
229 das eigene dieſes Kapitels, was ebenfalls wie das im vorigen auf eine ſpätere Zeit hinwieſe. Denn die unmittelbaren Schüler des Apoſtels konnten wol nicht auf dem Wege einer ſchlechten Rhetorik ſein, ſpäterhin aber konnten ſich ſolche Neigungen in einer Gemeine wie Epheſos wol eben ſo leicht unter den Lehrern offenbaren, wie mehrere Glieder der Gemeine ein Verlangen danach gehabt zu haben ſcheinen in Korinth.

Froh bin ich nun glüklich ans Ende mit Ihnen gekommen zu ſein. Denn wenn unſer Brief auch noch weit länger wäre, ſo könnten ſich nicht mehrere Kennzeichen des zuſammengetragenen und untergeſchobenen vereinigen, oder ſtärker heraustreten oder ſich ſchneller wiederholen, als wir hier überall gefunden haben die häufige äußere und wörtliche Uebereinſtimmung neben

der innern Verschiedenheit, in der Sprache, in der Behandlungsweise, in der Denkungsart, das ängstliche Bestreben wenn auch 230
nur durch Reden von sich selbst als Paulos zu erscheinen mit dem gänzlichen Unvermögen einen wirklichen Moment des paulinischen Lebens treffend zu ergreifen oder irgend eine von den großen Ideen des Paulos auf eine ihm eigenthümliche Art durchzuführen, vielmehr den gänzlichen Mangel an Haltung, der sich so leicht erklärt aus dem Mangel des inneren Berufs grade dieses zu sagen, und aus dem aufgefundenen Gange der zusammentragenden Nachahmung, bei allem eigenen endlich die merkliche Verschiedenheit des Sprachvorrathes und die nicht undeutlichen Spuren späterer Zeit. Hiermit will ich also was die Hauptsache betrifft gesprochen haben, und Sie mögen nun entscheiden wie Sie es halten wollen mit dem Briefe. Ich wünsche daß ich mich nicht irren möge indem ich glaube Sie werden ihn abweisen. Das größere theologische Publikum aber, darin irre ich mich 231
schwerlich, wird den Brief lossprechen, mich hingegen abweisen und zur Abbitte verurtheilen und Gott weiß wie die Kosten der angestellten Untersuchung von mir beitreiben. Denn sehen Sie nur, nicht nur ist es doch gar sehr unbequem und ruhestörend ein neutestamentisches Buch zu ächten, und ist dies eine Sache der niemand so gelassen zusehn kann wie den Untersuchungen über die Evangelien die jezt so geführt werden; sondern es sehen auch die meisten grade in diesen Dingen so wenig, daß sie fürchten, wenn sie erst eines glauben, werde man sie eben so gut alles andere überreden können. So werden sie denn sagen, dies sei doch alles nur Muthmaßung und Wahrscheinlichkeit und unsicheres kritisches Gefühl, und wenn man es so weit und spizfindig herholen wollte, könnte man wol den meisten das meiste absprechen. Das meinen sie, theils weil ihnen auch ein solcher Brief 232
eben gut genug ist, und sie es selbst nicht genauer nehmen, theils weil sie meinen die neutestamentischen Schriftsteller wären nun alle so, schlecht und unzusammenhängend, und von einem Styl könnte gar nicht die Rede sein, weil ihre Sprache eben so ungleichförmig wäre als ungebildet. Allein es wird wol eine Zeit

kommen wo Paulos wenigſtens ſich ſein Recht nehmen wird, nur muß noch manches vorhergehen, vornehmlich eine ordentliche Ausgabe der pauliniſchen Schriften, durch welche auch ſein Sprachgebrauch erſt wird genau beſtimmt werden können, und manches feſtgeſezt worauf ich jezt, weil es wol nur in einem ſolchen Zuſammenhange recht anſchaulich heraustreten kann, lieber gar nicht erſt hingewieſen habe. Doch ſtatt über dieſes unvermeidliche nächſte Schikkſal meines Verſuches, durch die fernere Zukunft
233 über die nähere mich tröſtend, vor Ihnen zu epilogiſiren, will ich lieber noch eine Laſt die man mir aufbürden könnte abwälzen und einen Vorwurf beſeitigen. Man wird mir nämlich zumuthen, fürchte ich, zu beſtimmen, was denn nun zu der negativen Behauptung, unſer Brief ſei nicht von Paulos, das poſitive ſei nach meiner Meinung, und welches dem gemäß, geſezt es beſtätige ſich der Argwohn, das endliche Schikkſal unſeres Briefes ſein ſolle. Allein die lezte Frage hängt ſo ſehr von den Begriffen ab, die ſich ein jeder vom Kanon macht, daß ich nichts darüber beſtimmen möchte. Denn iſt der Brief unächt, ſo iſt freilich auch nicht zu läugnen daß der Verf. ein Falſum begangen, indem offenbar ſeine Abſicht geweſen ihn als einen pauliniſchen geltend zu machen. Wer alſo auf die Verfaſſer ſieht der kanoniſchen Schriften, daß ſie müßten inſpirirt geweſen ſein oder
234 wenigſtens ganz unbeſcholten, der könnte den Brief wol nicht dulden in ſeinem Kanon. Wer aber hierüber hinwegſehend, und den frommen Betrug nicht höher anrechnend als er vom Verf. gemeint war, nur auf den Inhalt Achtung giebt, der könnte ihm ja wol ſeine Stelle laſſen. Denn offenbar hat er weder aus leerer und verächtlicher Eitelkeit geſchrieben, noch aus heimtükkiſcher Abſicht irgend etwas unchriſtliches unter der Larve des größten Apoſtels in die Kirche einzuſchleichen; ſondern vielmehr in der guten Meinung manchem ächt chriſtlichen nur eine höhere Autorität zu verſchaffen. Hierüber kann wol kein Zweifel ſein, wenn man bedenkt, daß alles zuſammengetragene doch nur da iſt um dem Briefe das Anſehn eines pauliniſchen zu geben, und daß alſo der eigentliche Zwekk ſeiner Abfaſſung nur in dem eige-

n kann gesucht werden was der Verf. zwischen einschaltet. Un-
: diesem nun zeichnet sich besonders alles aus was das weibli- 225
: Geschlecht betrifft, sowol die sehr zweckmäßige Gesezgebung
er den Wittwenstand — welche unser Verf. gewiß in den Ge-
einen denen er wahrscheinlich vörstand schon vorgefunden hat,
elleicht als Institutionen des Apostels selbst oder seines unmit-
baren Schülers, und denen er nur eine größere Gültigkeit als
r welche die Tradition ihnen Gewähr leistete sichern wollte —
s auch die wenn gleich nicht genau pauliniſch geführte doch
hr wohlgemeinte und heilsame Polemik gegen die nur allzu zei-
ig entstandene Ueberschäzung der Jungfrauschaft und des ehelo-
en Standes überhaupt. Da nun diese sich auf mißverstandene
pauliniſche Ausspröche zum Theil stüzte: so war es um so ver-
zeihlicher für den welcher überzeugt war dies sei nur ein Miß-
verstand, wenn er den Widerspruch dagegen demselben Apostel in
den Mund legte. So ist auch die unverkennbare Vorschrift, daß 226
alle diejenigen die Deuterogamie meiden sollen, welche die Kirche
unmittelbar zu repräsentiren berufen sind, wenn auch Paulos übri-
gens eben so die Deuterogamie zugab wie Christus die Eheschei-
dungen, ganz im Geist jener höheren christlichen Ansicht von der
Ehe wie sie in unserm Briefe an die Epheser dargestellt ist, und
unser Verf. sagt nichts, wovon man nicht wünschen müßte daß
die Kirche sich immer daran gehalten hätte.

Was aber die Person des Verfassers betrifft, so wäre es
wol lächerlich etwas darüber festsezen zu wollen; und man darf
wol kaum weiter gehn, als zu behaupten, er müsse in den Ge-
genden zu suchen sein wo auch Timotheos seinen Siz gehabt und
vorzüglich berühmt gewesen, und eine spätere Zeit als das erste
Jahrhundert werden Sie ihm auch nicht anweisen wollen, wenn
Sie auch nur der Geschichte der Diakoniſſinnen nachgehn, wozu 227
Sie alles nöthige in Bingh. Orig. L. II. cap. XXII. gesammelt
finden.

Der Vorwurf endlich den ich beseitigen möchte ist der, daß
dieses Schreiben nicht sollte in deutscher Sprache abgefaßt wor-
den sein sondern in römiſcher. Wenn man nun etwa meint, je-

nes sei Unrecht der Laien wegen, denen man Untersuchungen di
ser Art immer nicht gern will vor Augen kommen lassen: so k
denke man doch, daß ja die Berichte und Urtheile darüber in d
Tageblättern und Blättchen dennoch in der Muttersprache dur
das Land ziehn, und also, da die Thatsache ohnedies nicht unb
kannt bleiben kann, derjenige der nie eine Widerlegung eines U
theils schreibt gar ungleich daran wäre, wenn vielen nur die U
theile vor Augen kämen und sie in die Schrift selbst gar nic
hineinsehen könnten. Unrecht sehe ich also hierin um so weniger
da ja doch niemand lesen soll was er nicht verstehen kann, wen
es auch in seiner Muttersprache geschrieben, und es keine Pflic
sein kann auf diejenigen Rükksicht zu nehmen welche dies natür
liche Gebot übertreten. Meint man aber die hergebrachte Sitt
und den gelehrten Anstand, so müssen Sie zuerst froh sein daß
ich ihm nicht gefolgt bin. Denn Sie würden sonst so wohlfeil
nicht abgekommen sein, sondern lateinisch hätte ich mir, wie es
ja auch hergebracht ist, ganz andere Abschweifungen erlaubt und
Ihnen eine Menge Emendationen der Kirchenväter und Castiga-
tionen der Glossatoren, Lexikographen und Ausleger mit in den
Kauf gegeben, denen Sie nun glükklich entkommen sind. Und
dann ist mir immer eine höchst klassische Geschichte die von einer
sehr verständigen sonst auch strengen Hausfrau, welche gegen ei-
nen Bruder eine heranwachsende Tochter, die nicht Freundin ist
sich sonderlich grade zu halten, neuerlich damit entschuldigte, daß
jezt doch gar nicht Zeit wäre an dergleichen zu denken; und diese
Rede habe ich mir zum Wahlspruch genommen, für diese Zeit,
daß doch jeder, der sich, weil ihn das deutsche Blut in seinen
Adern sticht, auf vielfache Weise gestört gequält und gepeinigt
findet, sich ja pflegen und sich alles steifen und einengenden, vor-
züglich aber jeglichen Zwanges der Rede entschlagen, und jeder
wie ihm seine Sprache gewachsen ist an der deutschen Zunge
Gediegenheit Gründlichkeit und natürlicher Freiheit festhalten möge.
Leben Sie wohl.

Ueber Koloſſer 1, 15 — 20.

(Aus dem Jahrgang 1832 der theologiſchen Studien und Kritiken.)

Es kann freilich sonderbar und genau genommen ganz un- 497
thunlich scheinen, ausschließend über eine Stelle reden zu wollen,
welche mit einem Relativ also als Zusaz zu dem vorhergehen-
den anfängt und mit einem Komma aufhört, also erst im fol-
genden ihren Schluß findet, mithin weder Anfang noch Ende
hat. Aber in den angezeichneten Grenzen sind doch die merk-
würdigen Aussagen von Christo eingeschlossen, mit denen es die
folgende Erörterung allein zu thun haben will. Allerdings also
werde ich, um einen Grund für die Interpretation zu gewinnen,
auf das folgende hinschauen und auf das frühere zurükkgehen
müssen; aber ich mache mich nicht anheischig über das eine oder
das andere mehr zu sagen, als die Beziehung auf unsere Stelle
selbst nothwendig erfordert.

Der Brief an die Kolosser gehört offenbar zu denen, bei
welchen Paulus nicht von irgend einem oder mehreren besonde-
ren Anknüpfungspunkten ausgehn konnte. Meine Ueberzeugung
ist noch immer, daß es zwischen ihm und dieser Gemeine keine 498
solche gab *), und daß er wahrscheinlich nie an dieselbe würde

*) Ich finde mich hier zwar im Widerspruch mit dem was Herr D. Schulz in dieser Zeitschrift (1829. S. 535) gesagt hat, allein mich zwingt noch immer die Stelle Kol. 2, 1 dazu, zu glauben daß Paulus nicht in Kolossä gewesen sei. Dreierlei Menschen konnte er nun schon gewiß nicht unterscheiden wollen. War er in Laodicea auch gewesen, nun so waren die Laodiceer insofern nicht von den Kolossern unterschieden, und anderweitig unterscheidet sie kommt gar nicht von ihnen vor, sie gehörten also zu den Kolossern; im entgegengesezten Fall müß-

geschrieben haben, wenn er nicht in Rom die Bekanntschaft des Epaphras und des Onesimus gemacht hätte, und wenn nicht mit lezterem Tychicus in jene Gegenden gereist wäre. Doch konnte auch Paulus, da jeder Brief doch ein thatsächliches Fundament erfordert, nur theils von dem wie es scheint ganz allgemeinen ausgehen, was ihm Epaphras über dort gesagt (1, 7.

---

ten sie zu den ὅσοις gehören. Aber sieht wol der Saz so aus, als wenn zwei Glieder zusammengehören sollten und das dritte beiden entgegengesezt sein? Und wenn nun das αὐτῶν nur auf die ὅσοι geht und nicht auf die Kolosser mit, warum erzählt er diesen von seinem Kampf um Christen, die in allerlei Gegenden von Asien und Europa zerstreut waren, die Kolosser aber gar nicht besonders angingen? und hatte er, wenn er doch so ganz allgemein von seinem Kampf reden will, gar keinen ähnlichen um andere Gemeinen die ihn kannten, als allein um die Kolosser und Laodiceer? Daß Paulus hier von denen, die er nicht kennt, zu den Kolossern in der dritten Person redet, schint nur ein geringer Einwand, da die kolossische Gemeine gegen die Menge der übrigen, die sich in demselben Falle befanden, beinahe verschwand. Und die Rede wendet sich auch noch in demselben Zusammenhange zurükk in die zweite Person. Oder wie kann Paulus, wenn die Kolosser nicht zu den αὐτοῖς gehören, ihnen sagen, er erzähle ihnen dieses, damit sie nicht verführt würden? Daher kann ich nicht anders als noch immer glauben, die Kolosser gehören mit zu denen die ihn persönlich nicht kannten, und ich glaube, derselbe Eindrukk hat eben so unabweisbar die meisten Theologen so beherrscht, daß sie keine Predigt Pauli zu Kolossä annehmen konnten. Und steht dies einmal fest, so fügen sich auch die übrigen Umstände danach. Nur bin ich eben so wenig in Bezug auf diese der Meinung des Hrn. Prof. Böhmer (Isagoge in Ep. ad Col. p. 131 sqq.), daß Epaphras wegen der bedenklichen Zustände der Gemeinen in Kol. und Laod. dem Apostel ausdrüklich nach Rom nachgereist sei. Schwerlich kann ein Mann, wie uns dieser beschrieben wird, mit diesen Mittheilungen hinter dem Rükken der Gemeine haben bleiben wollen; und sollen wir uns dieß nicht denken, so müßte irgendwo von seiner wohlmeinenden Absicht eine bestimmte Meldung gemacht sein, und Paulus würde die Punkte, um derentwillen jener eine so große Anstrengung gemacht, auch besonders hervorgehoben und mit einer hierauf bezüglichen Wichtigkeit behandelt haben! Mir will sich aber auch nicht die leiseste Spur dieser Art irgendwo verrathen.

), theils von ſeinen eignen Zuſtänden, über welche Epchicus nen näheren Beſcheid geben konnte; daher ſind auch alle Be- rungen und Ermahnungen des Briefes nur ſehr allgemeinen halts, und berükſichtigen nur ſolche Mängel und Bedürf- niſſe, wie ſie bei allen außerpaläſtinenſiſchen gemiſchten Gemei- en, nur mit etwas anderer Färbung in Aſien und in Europa, vorauszuſezen waren; zumal ſich Paulus ein kürzeres Maaß ge- ſtekt hatte und nicht aufgefordert ſein konnte eine Auseinander- ung von der Art des Briefes an die Römer an dieſe Gemeine zu ſenden. Dieſes Sachverhältniß, verglichen mit der Lage des Apoſtels als er an die Korinther ſchrieb, wobei ihm eine Fülle von Einzelheiten mit der höchſten Lebendigkeit vorſchwebte, erklärt den Contraſt, der zwiſchen beiden in Abſicht der Compoſition und der Schreibart obzuwalten ſcheint; was ich eben nur andeuten kann, wenn ich mich nicht zu weit von meinem Zwekk entfernen will. Denken wir uns beide Methoden etwas weiter getrieben, ſo würde dort ein unruhiges Umherſpringen, hier ein ſchleppen- des Auseinanderziehen zu tadeln ſein. Aber gewiß findet jeder, wenn er dieſe Vergleichung anſtellt, nur um ſo mehr da wo ſich alles ſo aus dem allgemeinen herausſpinnen muß, eine ſol- che Gedankenentwikkelung, wie wir ſie in unſerer Stelle antref- fen, höchſt erklärlich.

In dem ganzen Abſchnitt nämlich von V. 3—23 kann man nur zwei Punkte ſezen, nach 8 und nach 23 *). Die bei- den Hauptſäze, grammatiſch betrachtet, ſind nur die, wir danken Gott euretwegen V. 3, und wir hören nicht auf Gott für euch zu bitten V. 9, welches die bei Paulus faſt ſolennen Eingangs- ſäze ſind, und aus dieſen entwikkeln ſich gehaltreichere Säze auf eine aus Einfachheit faſt verwirrende Weiſe, indem durch relative

*) Allerdings kann auch ein Punkt geſezt werden in V. 16 hinter ἔθνεσι; allein da das folgende τὰ πάντα offenbar die vorhergehenden Nominative aufnimmt: ſo iſt dieſe Interpunction, logiſch betrachtet, höchſt untergeordnet.

Fürwörter und Partikeln angeknüpft wird. Bei dieser scheinbaren Nachläßigkeit aber, die einmal über das andere die Subjecte wechselt, so daß eines sich hinter dem andern verbergen muß, herrscht doch zugleich ein strenger cyclischer Charakter. Denn nach den Ergießungen über Christum in den näher zu betrachtenden Versen kommt Paulus in V. 22 genau auf den Inhalt der in V. 9 vorangegangenen Bitte zurükk; ja ganz am Ende des Abschnittes sogar auf die Erwähnung seines Amtes, womit er angefangen hatte, indem er nun an denselben Anfang noch eine andere Gedankenreihe anknüpfen will.

Beide Hauptsäze V. 3 und V. 9 gaben sich gleich gut dazu her auf Gott überzugehen; Paulus aber benuzt erst den zweiten dazu, und so wird V. 13 von Gott ausgesagt, daß er uns in das Reich seines Sohnes versezt habe, durch welchen wir die Vergebung erlangt haben. Und nun geht mit V. 15 die Rede auf Christum über, und die Stelle beginnt, mit welcher wir uns zu beschäftigen haben. Sie berührt so sehr die viel besprochene und bestrittene Frage über die höhere Natur und Würde Christi und über sein Verhältniß zu Gott und zur Welt, daß es mir nicht überflüssig erscheint gleich hier zu bevorworten, daß dieser Versuch von gar keinem dogmatischen Interesse ausgeht, sondern von einem rein hermeneutischen. In allen schwierigen Stellen nämlich, je unbestimmter und vieldeutiger, auch nicht leicht durch Parallelen festzustellen *) die einzelnen Ausdrükke sind, um desto

*) Man könnte zwar denken, bei der großen Verwandtschaft des Briefes an die Epheser mit dem unsrigen könne es an Parallelstellen nicht fehlen. Allein dies kommt wol mehr jenem Briefe zu Gute, als dem unsrigen. Denn vergleicht man beide in Umriß und Ausführung, so erscheint der unsrige bei weitem richtiger gehalten und strenges zusammenhängend, so daß, wenn bei Abfassung des einen der andere vorgeschwebt haben soll, der ephesische Brief es ist der eine minder günstige Stimmung verräth, bei der ein solches Hülfsmittel besonders willkommen sein muß, und nicht der unsrige. Ich wundere mich daher, so oft die Meinung vorgetragen wird, der Brief an die Epheser habe bei dem unsrigen zum Grunde gelegen; man müßte denn meinen, Pau-

mehr ſieht ſich der Ausleger an die Form verwieſen, um durch ſie des ſchwierigen Stoffs wo möglich Herr zu werden. Nun iſt jenes unläugbar hier in ſolchem Grade der Fall, daß man der Aufforderung nicht ausweichen kann, zu verſuchen, in wie fern ſich der Sinn der Formeln durch das logiſche und grammatiſche Verhältniß der Säze, in denen ſie vorkommen, beſtimmen läßt; und dies iſt die Aufgabe, die ich mir geſtellt habe *).

Bei der näheren Betrachtung dieſer von Chriſto handelnden 502
Stelle zeigten ſich mir nun darin zwei, wenn man ſich nur den reinen Text und nichts weiter vor Augen hält, meines Erachtens unverkennbare Parallelen, nämlich die Säze V. 15. 16 ὃς ἐστιν εἰκὼν . . . ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα κ. τ. λ. und V. 18. 19 ὃς ἐστιν ἀρχὴ . . . ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε κ. τ. λ. In dem zweiten Saz ſcheint zwar der Zuſammenhang zwiſchen dem ὃς und dem ὅτι durch das ἵνα unterbrochen; allein dieſes ἵνα iſt rein parenthetiſch. Man denke ſich nur, Paulus habe ſtatt deſſen geſchrieben εἰς τὸ γενέσθαι ἐν πᾶσιν αὐτὸν πρωτεύοντα, welches ja ganz daſſelbe ſagen will: ſo wird man ſich durch dieſen Einſchub nicht irren laſſen; wie denn überhaupt nicht leicht möglich iſt, dem ganzen Zuſammenhange nach, das ὅτι auf das ἵνα γένηται beziehen zu wollen und nicht auf das ὃς ἐστιν. Da nun der erſte Saz die Ausſage über Chriſtum beginnt: ſo muß jeder, welcher der Parallele ihr Recht anthun will, auch zugeben, daß, wie unſer zweiter Saz durch die Aehnlichkeit der Form den erſten zurükkruft, er ihm auch will dem Range nach coordinirt ſein, mithin daß dieſes die beiden Hauptſäze

---

lus habe an unſerm Briefe eine verbeſſerte Umarbeitung von jenem geben wollen.

*) Nur im allgemeinen will ich hier an des würdigen Storr bekannte Interpretation unſeres Briefes, Opusc. II. p. 120—220, erinnern. Unſere Methoden ſind aber hier ſo durchaus verſchieden, daß eine Uebereinſtimmung nur zufällig ſein kann, und daß eine fortwährende Vergleichung mir völlig unthunlich erſcheint, da wir gleich von Anfang an auseinandergehen. Ich behalte mir indeſſen vor, im einzelnen hie und da auf dieſe Arbeit zurükkzukommen.

ſind, von welchen die anderen abhängen. Denn ein dritter von gleicher Geltung folgt nicht, da V. 20 noch an dem ὅτι hängt und mit V. 21 ſchon die Zurükkführung auf das V. 9—11 geſagte beginnt. Hieraus ergiebt ſich ſchon von ſelbſt, nicht nur, daß das ὅτι im zweiten Hauptſaz zu ſeinem ὅς ἐστιν ſich eben ſo verhält wie das in dem erſten zu dem ſeinigen, ſondern auch, daß V. 2 ſich zu dem zweiten Hauptſaz eben ſo verhält, wie die Säze von τὰ πάντα V. 16 bis τῆς ἐκκλησίας V. 18 ſich zu dem erſten Hauptſaz verhalten. Daß ſich zwiſchen dieſen Fortſezungen oder Erläuterungen kein ſo genauer Patallelismus in der Structur zeigt, rechtfertigt ſich ſchon dadurch, daß es nur Nebenſäze ſind, und ſo daß gerade auf dieſe Weiſe der Parallelismus der Hauptſäze deſto ſtärker ins Auge fällt. Es hat aber auch darin ſeinen Grund, daß der lezte Saz darauf eingerichtet werden mußte, von dieſem Gegenſtand den Uebergang zu machen zu dem folgenden, was ſich wieder an die Säze in V. 9—11 anſchließt. Und doch iſt auch hier daſſelbe Verhältniß nicht zu verkennen. In dem erſten Zuſaz finden wir die beiden verwandten Zeitwörter ἔκτισται und συνέστηκεν und in dem zweiten die eben ſo verwandten ἀποκαταλλάξαι und εἰρηνοποιήσας, und in beiden die Dinge ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, endlich wenn wir in V. 20 ſtatt des καὶ das εὐδόκησε unverbunden wiederholen, ſo haben wir auch dieſelbe Anknüpfung wie bei τὰ πάντα in V. 16.

Wir verweilen einen Augenblikk bei dieſem allgemeinen Umriß, um die entſchiedene Zweigliedrigkeit unſerer Stelle in Schuz zu nehmen gegen die Auslegung des Chryſoſtomus. Denn ich geſtehe gern, ich halte es immer der Mühe werth bei ſchwierigen Stellen zuerſt die Exegeten unter den griechiſchen Vätern zu befragen, weil ſie, ſo vieler Vorzüge wir uns auch vor ihnen erfreuen mögen, doch den höchſt bedeutenden Vortheil voraus haben, daß ſie in derſelben Sprache redeten und ſchrieben, und zwar in einem Idiom das ſich aus dem neuteſtamentiſchen Sprachgebrauch gebildet hatte. Nur freilich wegen der vorherrſchenden Gewöhnung jene Schriften in ihren Homilien zerſtükkelt zu be-

handeln, mithin mehr auf das einzelne zu sehen, sind sie gerade wo es auf die Betrachtung des Zusammenhanges ankommt, von weit weniger Autorität. Chrysostomus also *) unterscheidet eine dreifache πρωτεῖα Christi, von welcher hier die Rede wäre, er ist der erste oben, der erste in der Kirche, der erste in der Auferstehung. Eine Absicht des Apostels diese Vorzüge sämmtlich anzuführen läßt sich sehr leicht in dem eingeschobenen Saz haben ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων; und so wird diese Erklärung alle diejenigen ansprechen, welche überall eine Triplicität suchen; wir aber vermissen drei gleich gestellte Säze für diese drei Glieder. Denn den Primat oben findet Chrysostomus in unserm ersten Hauptsaz, und den Primat der Auferstehung in unserm zweiten; den Primat in der Kirche hingegen finden wir nur in dem lezten von den dem ersten Hauptsaz untergeordneten Säzen, und könnten ihm also auch nur eine untergeordnete Stelle anweisen. Nehmen wir aber noch dazu, daß wir eine gemeinschaftliche Beziehung Christi auf das was im Himmel, und das was auf Erden ist, nicht nur unter dem ersten, sondern auch unter dem zweiten Hauptsaz finden: so verschwinden uns die Spuren einer solchen Triplicität immer mehr, so elegant sie sich auch ausdrükken läßt, wenn wir etwa sagten, der Primat oben, der Primat unten, und der in dem Uebergang von unten nach oben. — Aber wenn wir nun nach der Gliederung der Säze nur zwei Hauptaussagen von Christo annehmen können, welches sind nun diese?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zuvörderst unsere Säze noch genauer in ihren Verhältnissen zu einander betrachten. Ich stelle zuerst fest, daß da in V. 13 unser Versezt-sein in das Königreich des Sohnes vorangeht, und eben darauf auch — nur in genauer Beziehung auf Heidenchristen, wie das ἀπηλλοτριωμένους bezeugt — in V. 21 wieder zurükkgegangen wird, gewiß auch unsere beiden Hauptsäze in Beziehung hierauf

*) Homil. III, 2 über unsern Brief.

ſtehen müſſen; indem ſonſt unſere Stelle nicht einmal als
Digreſſion motivirt wäre, mithin aller Zuſammenhang feh
Und über eine ſo räthſelhafte Rede ließe ſich denn natürlich
nichts ſagen, ſondern man könnte ſie nur der ſubjectiven Beha
lung eines jeden überlaſſen. Aber freilich kann die Beziehu
enger ſein oder weiter, und beide Säze hierin gleich oder
gleich. Betrachten wir die beiden Hauptſäze, ohne noch ih
Inhalt genauer beſtimmen zu wollen, im allgemeinen, Chri
iſt Bild Gottes, weil alles in ihm geſchaffen iſt, und Chriſt
iſt der erſte aus den Todten, weil die ganze Fülle in ihm wo
nen ſollte: ſo führt uns die am nächſten liegende Erklärung b
erſten ganz aus dem moraliſchen Gebiet, welches wir uns b
dem Reiche des Sohnes denken, in das Gebiet der Natur; der
lezte hingegen hält uns innerhalb des moraliſchen Gebietes feſt,
da das καὶ ὑμᾶς V. 21 unmittelbar aus dem τὰ πάντα V. 20
herausgenommen wird, welches doch in der genaueſten Verbin-
dung mit dem πᾶν τὸ πλήρωμα ſteht. Wenn alſo hier eine
Ungleichheit iſt: ſo iſt ſie wenigſtens in ſo weit regelmäßig ge-
ſtellt, daß die genaueſte Beziehung zulezt ſteht. Denn ſonſt wäre
nicht nur das ganze ein Antiklimax, ſondern der Rükkgang zu
dem wovon ausgegangen iſt könnte nicht unmittelbar erfolgen.
Aber iſt auch wirklich die Ungleichheit ſo groß als ſie zu ſein
ſcheint? Wenn es uns ſo leicht wird zu ſagen von Chriſto,
daß alles durch ihn geſchaffen iſt — mag man nun dieſes durch
ihn ſchon in dem ἐν αὐτῷ oder erſt in dem δι' αὐτοῦ (V. 16)
finden: ſo können wir doch dabei nicht an den ganzen Chriſtus
denken, ſondern nur an ſeine göttliche Natur, um nach unſerer
ſpätern Weiſe zu reden, oder an die zweite Perſon der Dreiei-
nigkeit. Hingegen wenn wir ſagen, er ſei der erſte aus den Tod-
ten: ſo müſſen wir gerade dieſe göttliche Perſon ausdrükklich aus-
nehmen, als welche an dem Tode keinen Theil gehabt haben
darf, und alſo auch nicht aus den Todten erſtgeboren πρωτότο-
κος ἐκ νεκρῶν ſein kann. Mithin wäre doch genau genommen
das Subject in unſerm erſten Hauptſaz nicht daſſelbe wie in dem

den; und dieſe Identität gebietet doch der Parallelismus dei-
ſer Säze auf das ſchlagendſte. Unſer erſtes ὅς in V. 15 geht
offenbar auf υἱός zurükk, und daſſelbe gilt nothwendig von dem
andern. Wo nun Chriſtus ſich Sohn Gottes nennt oder Gott 808
ſeinen Vater, da unterſcheidet er nicht dieſes in ſich von jenem,
ſondern er meint ſich den redenden ganz, den ganzen Jeſus von
Nazareth, wie er zugleich der Chriſt war. Und eben ſo giebt es
keine neuteſtamentiſche Stelle, wo dieſer Ausdrukk nur dies oder
jenes in Chriſto bedeutete, ſondern immer den ganzen ungetheil-
ten Chriſtus. Hätte daher Paulus, der hier nur auf υἱός zu-
rükkgehen konnte, in der einen Stelle nur von der einen, in der
andern nur von der andern Natur in Chriſto reden wollen: ſo
mußte er in beiden Stellen eine Nebenbeſtimmung hinzufügen,
wodurch der untergeordnete Gegenſaz zwiſchen beiden klar gewor-
den wäre. Ich weiß nicht, ob ich darauf rechnen muß auch
hier wieder den gewöhnlichen Einwurf zu hören, daß dies For-
derungen wären, die viel zu viel Kunſt vorausſezten, als daß
man ſie an neuteſtamentiſche Schriftſteller machen dürfte; wenig-
ſtens hoffe ich immer einen Freibrief gegen ſolche Entſchuldigun-
gen doch für den Apoſtel Paulus zu erhalten! Zumal hier, wo
es ihm ſo leicht war zu ſagen ὃς κατὰ μὲν πνεῦμα ἁγιωσύ-
νης oder irgend ähnliches εἰκὼν ἐστι θεοῦ κ. τ. λ. und dann
κατὰ δὲ σάρκα ἀρχὴ κ. τ. λ. Da ſich nun aber von etwas
ähnlichem auch nicht die mindeſte Spur findet: ſo haben wir
auch kein Recht den Saz, Chriſtus iſt das Ebenbild Gottes, weil
alles in ihm geſchaffen iſt, ſo zu verſtehen, wie er nur von der
zweiten Perſon in der Gottheit vor der Menſchwerdung derſelben
wahr ſein kann; ſondern Paulus kann nur an den ganzen Chri-
ſtus gedacht haben, und wir dürfen uns alſo auch nur mit ei-
nem ſolchen Sinne des Sazes begnügen, der von dem ganzen
Chriſtus gelten kann *). Und wol nur wenn die Trinitätslehre 807

*) Dies giebt auch Storr zu: „Ceterum Dei filius, cui liberationem referimus acceptam, est ὁ θεάνθρωπος“ p. 131; aber freilich macht

ſchon ganz fertig und bekannt geweſen wäre, oder wenn wir
nigſtens behaupten könnten, wozu es aber an allen Be
fehlt, daß Paulus die Lehre vom Logos nicht nur gekannt,
dern auch ſich angeeignet habe, und nicht nur das, ſondern
gewußt, ſie wäre den Koloſſern und Laodiceern ebenfalls
geläufig, nur in dieſem Fall würden wir annehmen dürfen, P
lus möchte ſich eine ſolche Breviloquenz erlaubt haben, von
ganzen Chriſtus auf eine frühere Wirkſamkeit der ihm her
einwohnenden göttlichen Perſon ohne eine genauere Andeut
überzugehen.

Halten wir hieran feſt: ſo müſſen wir freilich die gewö
liche Auslegung ganz ablehnen, welche hier einen Antheil Chri
an der Schöpfung im eigentlichen Sinne findet, und was m
mehr iſt an der Schöpfung geiſtiger Weſen, von deren Entſte
hung weder die Schöpfungsgeſchichte etwas meldet, noch ſonſt
in altteſtamentiſchen Schriften etwas überliefert iſt. Allein dieſe
Erklärung ſcheint doch auch ſonſt ſo viel gegen ſich zu haben,
daß ich ſie ſelbſt nur zu erklären weiß aus dem Wunſch, Sp
ren dieſer Vorſtellung zu finden, und aus der Ungeduld, welche
möglichſt ſchnell den Sinn ermitteln will ohne den Zuſammen-
hang zu Rathe zu ziehen. Wo jener Saame der Entdekkungs-
ſucht in dieſen Boden der Rathloſigkeit fällt, da pflegt herme-
neutiſches Unkraut reichlich aufzugehen. Zuerſt iſt ja aber κτί-
ζειν gar nicht das gebräuchliche Wort für erſchaffen; an keiner
Stelle in der Schöpfungsgeſchichte haben es die LXX, und in
der atheniſchen Rede bedient ſich Paulus für die Schöpfung deſ-
ſelben ποιῆσαι, womit ſich auch jene begnügen; ja in allen
Stellen der LXX, wo ſich κτίζειν findet, ſei es nun für das
hebräiſche ברא oder für andere Wörter, iſt nirgends von dem

---

er hernach eben den Gegenſaz, den Paulus hier gar nicht aufſtellt, gel-
tend, um von dem geſagten einiges auf die göttliche anderes auf die
menſchliche Natur beziehen zu können, und zwar aus beiden Sätzen
ohne Unterſchied.

ränglichen Hervorbringen mit Bezug auf das vorher nicht
esen sein die Rede, sondern nur von dem Begründen und
richten in Bezug auf das künftige Fortbestehen und Sichfort-
ikkeln *); die Stellen zu geschweigen, wo der Gebrauch sich
dem griechischen nähert. Dasselbe gilt von allen paulini-
Stellen **). Gesezt also auch, es wäre hier von verschie-
n Abstufungen der Engel die Rede: so würden doch unsere
rte weniger von der Erschaffung dieser verschiedenen Persön-
eiten, von ihrem ins Dasein gerufen werden, zu verstehen
, als vielmehr von ihrer Einsezung in diese bestimmten Wür-
oder überhaupt von der Einrichtung einer solchen Stufenlei-
unter ihnen. Aber dürfen wir denn das gesezte auch wirklich
Dazu reicht doch keineswegs hin, daß man beweisen
könne, Paulus habe solche Verschiedenheiten angenommen; son-
entweder muß die Unmöglichkeit einer anderen Erklärung
Tage liegen, oder der Ausleger ist gehalten wenigstens durch
nalogien nachzuweisen daß die Abstufungen der Engel durch
lche Benennungen bezeichnet werden konnten. Was wir von
n Essenern wissen, reicht gar nicht bis dahin; aber gesezt auch,
so giebt doch Paulus zu, es gebe solche θρόνους und κυριότη-
τας, und würde er sich wol essenisches auf solche Weise ange-
eignet haben? Beides gilt eben so, wenn man an gnostisches
denken wollte. Daß nun diese Kenntnisse aus Belehrungen
Christi hergenommen sein sollten, hat meines Wissens noch nie-
mand behauptet, noch etwa die Stelle Matth. 18, 10 so weit

*) Ich kann die Leser getrost einladen, sämmtliche Stellen bei Trom-
mius und Biel nachzusehen; denn Schleusner ist hier sehr un-
vollständig, und durch Drukkfehler in den Zahlen entstellt.

**) Wo es auf κόσμος bezogen wird, da ist schon um dieses Wortes
willen das Begründen einer festen Ordnung und Zusammenstimmung
der Hauptbegriff. Eben diese Beziehung liegt auch zum Grunde wo
ὁ κτίσας und ἡ κτίσις zusammengestellt werden; und eben so wenig
tritt das eigentliche Erschaffen hervor in den Stellen 1 Kor. 11, 9.
1 Tim. 4, 3 und Kol. 3, 10.

ausspinnen wollen. Und eben so wenig kann es eine pharisäische Vorstellung gewesen sein, einige Engel gleichsam als Mitregenten oder Gesellschafter des Allerhöchsten auf Thronen sizend zu denken, und andere in bestimmten Verwaltungs- und Regierungsverhältnissen, die den Ausdrukk ἀρχή rechtfertigen könnten *). Aber alle diese Annahmen schweben ganz haltungslos in der Luft. Das andere aber, daß eine andere Erklärung nicht möglich sei, ist so wenig der Fall, daß uns vielmehr gerade dieß in die größte Verlegenheit bringt mit dem Zusammenhang. Denn was hätte doch die Erschaffung der Engel durch den nun Christo einwohnenden λόγος mit unserm Versezsein in das Reich des Sohnes zu thun? Ja wenn wir irgend etwas wüßten von einer solchen Lehrweise des Apostels, die den Engeln eine Geschäftsführung in dem Reiche Gottes zuschreibt **); aber um eine solche zu behaupten, müßte man wol erst dem Briefe an die Ebräer alle Verwandtschaft mit der pauliniſchen Schule absprechen ***). Und hätte Paulus doch diese Lehre überliefert, ohne daß wir es sonst woher wüßten: so könnten wir wol dergleichen zuerst erfahren aus einem Briefe an eine Gemeine die er selbst gegründet, und in der er lange genug gelehrt um auch solche Gegenstände berührt zu haben, so daß sie sich aus seinen mündlichen Vorträgen den fehlenden Zusammenhang ergänzen konnten; aber wie konnte er von den Kolossern erwarten daß sie dergleichen verstehen sollten? Ja auch das wollte ich mir noch ge-

*) Kaum bedarf es wol einer Erwähnung, daß die spätere Vorstellung, welche die Engel den Elementen und den einzelnen Weltkörpern vorsezt, bei Paulus nicht vorausgesezt werden kann. Vgl. Origenes in Ierem. Hom. X, 6.

**) Sogar die Stelle Epheſ. 3, 10 spricht eher hiergegen.

***) Denn eine διακονία ist sehr weit davon entfernt eine ἀρχὴ oder ἐξουσία zu sein; und wer von dem Sohn behauptet, daß er höher sei und trefflicher der Sache und dem Namen nach als die Engel, dem steht der Saz gewiß nicht zu Gebot, daß der Sohn derjenige sei, durch den oder zu dem die Engel geschaffen worden. Vgl. Hebr. 1, 4—14.

lassen, wenn Paulus irgendwo abschweifte in eine den Zusammenhang nicht weiter beachtende Lobpreisung Christi, in der dies unter mehrerem stände, was auch über sein Verhältniß zu uns weit hinausgeht: aber nur nicht hier, wo dieser Gedanke selbst sogleich wieder aufgenommen wird, um in die genaueste Verbindung gebracht zu werden mit dem was Christus für uns gethan, und was uns durch ihn zu Theil geworden.

Doch um uns von diesem Sachverhältniß noch bestimmter zu überzeugen, müssen wir den Zusaz zu unserm Hauptsaz und seiner Begründung genau betrachten. Derselbe besteht ebenfalls aus zwei, wie mir scheint, unverkennbar parallelen Doppelsäzen; der eine τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, der andere καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας. Die Correspondenz ist hier so genau, daß man auch den Parallelismus aufs genaueste durchführen kann. Nur durch beide zusammen wird also, wie das ungebundene Eintreten es erfordert, der unmittelbar vorhergegangene Saz, daß alles in ihm geschaffen ist, wieder aufgenommen; ἔκτισται und συνέστηκε müssen daher so zusammengehören, daß genau genommen das lezte schon in dem ersten liegt. Die Veränderung der Zeitform ist darin hinreichend begründet, daß das vergangene nun mit einem gegenwärtigen ἔστι πρὸ πάντων, ἔστι κεφαλή in Verbindung gebracht wird, und ἔστι κεφαλή muß sich zu ἔστι πρὸ πάντων gerade so verhalten wie συνέστηκε zu ἔκτισται. Was nun das leztere betrifft, so erklären dem gemäß auch ganz natürlich diejenigen, welche bei ἔκτισται durchaus an das Erschaffensein denken, das συνέστηκε von dem Erhaltenwerden. Dadurch 511
bestätigen sie auf der einen Seite allerdings, daß sie das Verhältniß zwischen beiden Ausdrükken an dieser Stelle ebenso auffassen wie wir, auf der andern Seite aber entfernen sie sich weit genug aus dem Kreise des Wortes, wenn συνέστηκε geradezu so viel heißen soll als erhalten werden; die intransitiven Formen müssen doch in der Verwandtschaft mit den transitiven bleiben.

Wenn nun für leztere das bekannte, Einen mit einem andern zusammen bringen, die leitende Formel ist: so suche ich sie für jene in solchen Zusammenstellungen wie *γάλα συνέστηκε, χιὼν συνέστηκε* *), wo also auch ein Zusammengetretensein einzelner Elemente der Hauptbegriff ist, und so ist *συνέστηκε* die natürliche Folge des *ἐκτίσθη*, sehr richtig gebraucht von dem fest werden sich consolidiren der Verhältnisse und Einrichtungen, aber gar nicht von der Fortdauer des Daseins **). In der richtigen Bedeutung aber genommen, hängt es genau zusammen mit dem *ἐκτίσθη*, wie es oben ist erklärt worden. Aber wenn *τὰ πάντα* in V. 16 vorzüglich von den himmlischen Geistern gemeint ist und derselbe Ausdrukk hier also offenbar auch dasselbe bedeuten muß: so wäre dieses beides als unmittelbar zusammengehörig dargestellt, daß die Ordnungen der himmlischen Geister durch Christum zusammengehalten werden, und daß Christus das Haupt
512 der Kirche ist. Hierzu nun fehlen uns alle Mittelglieder; und die Lage der Sache wird warlich nicht besser, wenn man daran erinnert daß jedenfalls jene vier himmlischen Ordnungen nur ein Theil des *τὰ πάντα* sind, daß sie ganz dem Himmel und dem unsichtbaren angehören, jenes aber auch noch das sichtbare himmlische und das gesammte irdische umfasse. In der That, wenn wir dies hier finden wollen: so sehe ich nicht ein, wie wir unsere kirchliche Lehre noch aus einander halten wollen von der Lehre des neuen Jerusalems, und unsere ganze kirchliche Praxis von der Methode derjenigen, welche, indem sie alle ihre Gebete

*) Aehnlich ist auch 2 Petr. 3, 5 *γῆ ἐξ ὕδατος συνεστῶσα*.

**) Man führt für diese Bedeutung gewöhnlich auch zwei außerbiblische Stellen an, Pseudo-Aristoteles de mundo 6 *ὡς ἐκ θεοῦ τὰ πάντα, καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκε*, wo man sich nur des vorangegangenen Ausdrukks *ἡ τῶν ὅλων συνεκτικὴ αἰτία* zu erinnern braucht, um den von mir angegebenen Sinn ganz deutlich hervortreten zu sehen. Die andere ist Herodian I, 9 (Bekk. p. 13, 29) *θαῤῥῶν τῇ τοῦ κατρὸς ὡς ἔτι συνεστώσῃ δυνάμει*; aber auch hier ist ganz deutlich derselbe Sinn, als ob sie noch nicht zerstreut und auseinander gegangen wäre, sondern noch alle ihre Bestandtheile fest zusammen hielten.

Chriſtum richten, und alle Weltbegebenheiten und alle Umſtände die in das Leben der Chriſten eingreifen auf ſeine Regierung zurükkführen, den Gott, als deſſen Ebenbild Chriſtus hier dargeſtellt wird, ganz in den Hintergrund ſtellen. Doch werden wir uns hiezu entſchließen müſſen, wenn Paulus ſeine Worte in dieſem Umfang gedacht hat. Aber wenn ſich doch dieſes alles ſo genau auf die Stellung Chriſti zur Kirche bezieht, wie zu Tage liegt: wie unangemeſſen hätte Paulus geſchrieben, wenn er aus dieſem Umfang gerade das herausgehoben hätte, nämlich die himmliſche Hierarchie, deſſen Zuſammenhang mit dem Reich Chriſti auf Erden am wenigſten erſichtlich iſt; was aber auch die Chriſten, an die er zunächſt ſchrieb, am meiſten intereſſiren mußte, nämlich wie auch alle irdiſchen Verhältniſſe in Bezug auf ſein Reich geordnet ſind und beſtehen, das hätte er mit Stillſchweigen übergangen! Bedenken wir dieſes, und zugleich, wie wenig wir behaupten können, daß die Ausdrükke θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι als Bezeichnungen für verſchiedene Stufen übermenſchlichen Daſeins bekannt und geläufig geweſen wären *): ſo müſſen wir uns wol fragen, was denn die Leſer 613
des Apoſtels dabei werden gedacht haben. Nimmt man an, ſie wären zu ſo luftigen Speculationen geneigt geweſen, oder hätten eine Theorie überirdiſcher Geiſter gehabt, und Paulus habe hierauf Rükkſicht genommen: ſo ſcheinen mir nur zwei Fälle mög-

*) Theodoret zu unſerer Stelle erklärt zwar ſo, aber man ſieht es der Erklärung deutlich an, daß ſie auf keiner bekannten Ueberlieferung ruht. Daß unter den Thronen die Cherubim zu verſtehen ſeien, trägt er nur als ſeine Hypotheſe vor (ἡγοῦμαι), und eben ſo auch, daß die andern die Engel der Völker ſeien. Aber die Stellen aus Daniel 10, 13. 20. 21 würden nur darauf führen, daß die andern Völker böſe Engel hätten, da ſie dem welcher an Daniel geſendet iſt widerſtehen; und von ſolchen kann doch hier nicht die Rede ſein. Auch wird früher, wo dieſe Vorſtellung vorkommt, geſagt daß die Engel bei der Ankunft des Erlöſers dieſe Herrſchaft verloren hätten (vergl. Origenes in Genes. Hom. IX, 3 und in Ioann. Tom. XIII, 49); und dann war wiederum keine Urſache hier von der Sache zu reden.

lich. Entweder dies sind die dort geläufigen Kunstausdrü
aber dann, wenn ich auch zugeben wollte daß Paulus nicht
thig gefunden etwas gegen diese Theorie zu sagen, kann ich
unmöglich glauben daß der Apostel sie sich so angeeignet ha
sollte, ohne irgend eine Andeutung davon zu geben, daß die A
drükke ihm selbst fremd seien. Oder diese Ausdrükke sind die
rigen nicht: aber wie könnte er ihnen dann fremde, woher er
auch haben mochte, entgegenbringen, ohne auch nur den leise
Wink darüber, wie sie sich zu den ihrigen verhielten? Wa
also die Kolosser auf diese Gegenstände gestellt: so waren
Aeußerungen des Apostels, sofern sie sich hierauf beziehen sollt
nicht angemessen, und konnten daher auch keine seiner würd
belehrende oder reinigende Wirkung hervorbringen. Waren hi
gegen die Kolosser nicht in diesen Dingen bewandert: so konnte
ihnen auch bei diesen Ausdrükken nicht leicht höhere Wesen ein
fallen; und auch wir werden bei so bewandten Umständen am
814 besten thun, dahin zu folgen, wohin uns die Frage führt, wa
die Kolosser, wenn sie eben so wenig von Engeln wußten un
wissen wollten, aber auf alles begierig waren was sich auf da
Reich des Sohnes beziehen sollte, wie wir, bei diesen Ausdrükke
gedacht haben können. *Ἀρχαὶ* und *ἐξουσίαι* waren ihnen woh
bekannt als Bezeichnungen obrigkeitlicher Aemter und andere
Verrichtungen gewalthabender Personen; *θρόνοι* war der be
kannte Name königlicher Size, aber auch von andern ausgezeich
neten gebraucht, auch dieses erste Wort also konnte sie nicht auf
eine andere Spur bringen; höchstens hätten sie können ungewiß
sein, ob es nicht vielleicht von dem Lehrstuhl und Amt zu ver
stehen sei, wenn anders dieser spätere Sprachgebrauch schon so
frühe Wurzeln hat, und die den Aposteln verheißenen Throne
eben so zu deuten sind. Nun waren freilich noch *κυριότητες*
übrig, und dieses Wort ist uns außerhalb des neuen Testaments
ganz fremd *); aber mag es nun erst auf unserm Gebiet ent

*) Es findet sich bekanntlich auch nicht bei den LXX; wohl aber kommt,

[illegible] aber schon im Gebrauch gewesen sein, verständlich war [illegible] seiner Abstammung und seiner Form nach, und konnte sich [illegible] Erklärung von θρόνος, von der Würde des bürgerlichen [illegible]ments oder dem Ansehn der Lehrer, gleich gut bequemen. [illegible] diesen Ausdrükken selbst konnten sie also die Veranlassung [illegible]ht nehmen, an überirdisches zu denken; aber in wie weit und welchem Sinne mußte der Gegensaz zwischen Himmel und [illegible]e, sichtbarem und unsichtbarem, darauf führen? Zuerst sehe [illegible] keine Nothwendigkeit, diese Gegensäze für völlig gleichbedeu[illegible]d und also den einen nur für eine überflüssige Wiederholung [illegible] anderen zu halten. Vielmehr ist ja auch auf Erden überall [illegible] das äußere sichtbar, die Wirkung, die That; das innere 545
[illegible]er, die Willensbewegung, die Kraft, ist unsichtbar *). Um [illegible] zu entscheiden, ob beide Gegensäze einander schneiden sollen, [illegible] ich es oben angenommen, aber ohne dadurch etwas für un[illegible]n Stelle entscheiden zu wollen, oder ob nur die eine Seite des [illegible]en durch den andern getheilt werden soll und welche, und wie [illegible] dann hiezu unsere vier Hauptwörter verhalten; um dies zu [illegible]scheiden, müssen wir uns erst über das, was im Himmel und [illegible]s auf Erden ist, verständigen. Hier indeß wollen wir ja nicht [illegible]e ganze Untersuchung noch einmal aufrühren, sondern als ausgemacht und zugestanden voraussezen, daß derjenige Sprachgebrauch, nach welchem Himmel und Erde das Universum bedeu[illegible]t, mithin der Himmel alles überirdische in sich schließt, nicht der einzige ist, sondern daß in einem andern Sinne Juden und Judengenossen gewöhnlich war ein Himmelreich zu denken, und [illegible]s ist natürlich und versteht sich von selbst, daß was zu diesem Himmelreich gehörte auch τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς heißen konnte,

---

zumal im Daniel, öfter κυριεία vor, auch im Zusammenhang mit König und Königthum, und so mag vielleicht jene Form an die Stelle von dieser getreten sein.

*) Auch die Art, wie Paulus selbst Röm. 1, 20 τὰ ἀόρατα von Gott braucht, führt hierauf.

so wie, daß in diesem Sprachgebrauch alles was außerhalb
ses Himmelreichs ist, eben so gut konnte irdisches genannt
den, wie nach jenem alles außer- und überirdische auch
hieß. Die Juden nun verstanden unter diesem Himmelreich
nur das erwartete messianische; sondern dieses war zwar
höchste Vollendung, aber doch gehörte dazu auch schon die
sezgebung und der Tempeldienst. Die christliche Sprache
grenzte natürlich den Ausdrukk auf jenes engere Gebiet;
doch haben wir deshalb kein Recht zu behaupten, Paulus
sich desselben nicht auch in jenem weiteren Sinn bedienen
nen, daß er auch die Vorbereitungen zum messianischen Reich
darunter gerechnet hätte. Und noch etwas will ich als zugest
den annehmen, was mehr den Stil unseres Apostels betrifft,
er nämlich eine große Hinneigung hat zu Gegensäzen, und
er gewisse solenne Gegensäze vorzüglich liebt, so daß, wenn
ihm irgend ein Gegenstand unter der einen Seite eines solchen
Gegensazes darstellt, dann auch das, was jenem in irgend einer
Beziehung entgegengesezt ist, unter die andere Seite desselben
gensazes gebracht wird, wenn er sich auch hier nicht eben so
nau anschließt wie dort. Hieß also alles, was zum Himmel-
reich gehört, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς: so konnte alles, was zu
dischen Reichen, zu bürgerlicher Ordnung und rechtlichen Zustän-
den gehört, auch durch τὰ ἐπὶ τῆς γῆς bezeichnet werden. Und
hieraus scheint sich sehr natürlich zu ergeben, daß wie sich τὰ ἐν
τοῖς οὐρανοῖς auf Christum beziehe, als bekannt keiner weiteren
Ausführung bedurfte. Anders war es mit dem andern Gliede,
und so folgt weiter, daß der Gegensaz τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρα-
τα sich nur auf das lezte Glied bezieht, daß aber hier im Ge-
gentheil das sichtbare materielle, als das entfernter liegende, nur
angedeutet bleibt, das unsichtbare aber einzeln vor Augen gestellt
wird. Mithin führen uns die Gegensäze, die der Apostel auf-
stellt, zu derselben Bedeutung unserer vier Hauptwörter, wie un-
sere bisherige Betrachtung; und Paulus sagt also nicht das un-
angemessene, sondern gerade das wonon wir wünschen mußten

er es ausführe, nämlich daß und wie auch die irdischen Verhältnisse der Menschen sich auf Christum beziehen. Nur daß leider hier alles auf der grammatisch schwierigen Auffassung der Präpositionen beruht, welcher sich Paulus bedient! Zuerst also besteht die Frage, wenn doch der erste Saz τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη gleich nach der näheren Bestimmung, was zu diesen πάντα zu rechnen sei, durch den folgenden τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται wieder aufgenommen wird, ob dieser zweite jenem ersten ganz gleich sein, oder ob er uns doch 517
gleich weiter führen soll? Ganz gleich ist er, wenn die beiden Partikeln zusammen dem ἐν in dem ersten entsprechen; weiter aber nur, wenn nur eine ihm entspricht und die andere etwas anderes enthält. Aber welche? Die bisherige *) Behandlungsweise 518

*) Wenn ich sage bisherig, so meine ich bis auf Winers neuester. Grammatik, der diesen Gegenstand auf eine so entschiedene Weise gefördert hat, daß es nicht mehr möglich sein wird sich in der früheren Willkührlichkeit und Unbestimmtheit zusammengestoppelter und auseinander rinnender Bedeutungen zu erhalten. Auch wüßte ich nicht in irgend einem Stükk von seiner Methode auf diesem Gebiet abweichen zu wollen; aber eben so natürlich ist es, daß nicht gleich alle in allen Anwendungen einig sind, und so geht es mir auch an dieser Stelle. Winer nämlich (§. 54, 6) entscheidet sich hier dafür, das δι' αὐτοῦ dem ἐν αὐτῷ gleich zu stellen, und rechtfertigt dies dadurch, daß es erst nach Zwischensäzen geschehe; denn alsdann kommt die Stelle mit Recht unter den §. 54, 3 aufgestellten Kanon, daß in parallelen Stellen sinnverwandte Präpositionen für einander stehen, welches er in einem und demselben Zusammenhange mit Recht nicht gerne zugeben würde. Allein ich kann hier keine Zwischensäze zugeben, da alles zwischenliegende nur nähere Bestimmung von πάντα war, sondern dies würde für uns eben so viel sein, als ob beides, ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ, unmittelbar neben einander stände und doch dasselbe bedeuten sollte; und so betrachtet würde dies Winer eben so wenig zugeben, als er es mit Recht bei Röm. 11, 36 zugiebt. Allein die Triplicität an dieser Stelle ist offenbar eine andere, als die in der unsrigen. Dort nämlich sind die drei Präpositionen einander coordinirt in genauer Beziehung auf die vorhergehenden Fragen, die ich auch als drei betrachte und nicht, wie auch Lachmann interpungirt, als zwei. Denn das ἤ in V. 34 verhält

dieſer Dinge läßt auf eben ſo unbeſtimmte Weiſe ἐν und εἰς mit dem Genitiv einerlei ſein, wie ſie auch ἐν und εἰς einerlei ſein läßt. Nehme ich nun dazu, daß der parallele Saz τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε wieder bei dem ἐν ſtehn bleibt: ſo beſtimmt mich dieſes vollends zu der Annahme, daß auch der erſte nicht weiter gegangen iſt, und daß mithin nur die beiden Partikeln δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν zuſammen das ἐν aufnehmen, natürlich aber auseinanderlegend und erklärend. Nun konnte Paulus, denke ich, ohne aus ſeinem auf das geiſtige Reich des Sohnes gerichteten Gedankengang heraus zu gehen, von allem was in irgend einer Beziehung zu der geiſtigen Menſchenwelt ſteht, alſo auch von der Körperwelt in ſofern, ja auch von der übermenſchlichen Geiſterwelt in ſofern, ſagen daß es in Chriſto geſchaffen iſt. In ſofern nämlich, als die Erlöſung durch Chriſtum, und man kann eben ſo richtig auch ſagen Er ſelbſt, der Schlüſſel iſt für alle auf das menſchliche Geſchlecht bezüglichen göttlichen Einrichtungen, mithin alles in ihm gegründet iſt; und dies iſt die Weiſe das Verhältniß auszudrükken, welche immer ſich ſelbſt gleich bleibt. Im folgenden aber wird daſſelbe Verhältniß in ſeine zeitlichen Elemente zerlegt. Alles nämlich fängt damit an durch ihn vermittelt zu ſein, indem es anders würde eingerichtet worden ſein, wenn Er nicht, als die Zeit erfüllt war, hätte eintreten ſollen; und alles endet damit für ihn zu ſein, auf dieſe oder jene Weiſe ſein Reich zu fördern. Daß nun Paulus, indem er dieſes, wie es in V. 21 unverkennbar geſchieht, den Koloſſern in Beziehung auf ſie ſelbſt ans Herz legen will,

---

ſich nicht zu dem dortigen εἰς wie das καὶ in V. 35 zu dem dortigen erſten Saze. Sonſt würde Paulus auch dort geſagt haben καὶ σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο. Der zweite Saz in V. 35 iſt auch eine nähere Beſtimmung des προέδωκεν, gerade als ob ὅτι ſtände, ſo daß ihm wiedergegeben werden müßte. Und ſo bezieht ſich das εἰς αὐτὸν auf den ausſchließlichen Urſprung der Idee, das δι' αὐτοῦ auf den ausſchließlichen Urſprung der Methode der Ausführung, und das εἰς αὐτόν auf die Ausſchließlichkeit der endlichen Beziehung.

ganz vorzüglich der öffentlichen Macht in ihren verschiedenen Abstufungen erwähnt, das hat eines Theils wahrscheinlich seinen Grund schon in dem was ihm von der Entstehung und den bisherigen Führungen jener phrygischen Gemeinen bekannt geworden war, theils auch war seine Aufmerksamkeit viel zu sehr auf den Gang des Christenthums im großen gerichtet, als daß er an eine 519
ihm gleichsam neue Provinz desselben hätte schreiben können, ohne von dergleichen Gedanken erfüllt zu sein. Ja vielleicht ist beides in unsern vier Hauptwörtern selbst bestimmter gesondert und zusammengestellt, als wir es gerade wissen. Denn da θρόνος offenbar mehr auf das damals vorherrschende monarchische hinweist, ἀρχή hingegen ein anerkannt republikanischer Ausdrukk ist, diese Formen aber damals schon sehr zurükkgetreten und größtentheils auf die Municipal-Angelegenheiten beschränkt waren: so folgt natürlich, da die vier in zwei Paare zerfallen, κυριότης dem θρόνος, und ἐξουσία der ἀρχή. Nur darf man nicht übersehen, daß dieses einzeln aufgeführte nach dem Ende unserer Stelle, nämlich der unmittelbaren Anwendung auf die Kolosser hinsieht; aber nur insgesammt durch das in dem τὰ πάντα enthaltene hängt dieses ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη mit unserm ersten Hauptsaz als dessen Begründung zusammen.

Und nun müssen wir uns die Frage vorlegen, was wird denn in unserm ersten Hauptsaz von Christo ausgesagt, eben deshalb, weil in dem aufgestellten Sinn alles mit der menschlichen Welt in Beziehung stehende in ihm begründet ist? Nun ist zwar meines Wissens allgemein angenommen, daß in unserm Saz zweierlei von Christo ausgesagt wird, nämlich, daß εἰκὼν τοῦ θεοῦ etwas besonderes für sich ist, und πρωτότοκος mit seiner Nebenbestimmung auch etwas besonderes; allein hiegegen stoßen mir bedeutende Schwierigkeiten auf, welche vielleicht nicht genug beachtet worden, und deshalb, meine ich, sollte man doch auf der andern Seite die Möglichkeit wenigstens in Betrachtung ziehen, daß die Aussage auch eine einfache sein könne, wenn näm-

lich πρωτότοκος mit ſeiner Nebenbeſtimmung zu εἰκών gehö
Denn was ſoll das für ſich eigentlich ſagen, daß er der e
geborene aller Kreatur iſt? Die eine grammatiſch mögliche Erk
rung, daß die πᾶσα κτίσις als die Mutter Chriſti dargeſt
würde, leidet die Sache nicht. Daraus nun folgt, daß πάσης
κτίσεως ſich nur auf das in dem Wort πρωτότοκος mit enthal
tene πρῶτος beziehen kann; aber dann auch gleich, daß wie
πρωτότοκος, eben ſo die κτίσις die nachgeborene δευτερότοκ
iſt. Was Chryſoſtomus aufſtellt, um einer ſolchen Folgerung
daß der Sohn ὁμοούσιος τῶν κτισμάτων ſei, zu entgehen, näm
lich daß πρωτότοκος eben ſo viel ſei als θεμέλιος, das iſt doch
zu willkührlich und liegt zu fern; und was Theodoret ſagt, dem
ſeitdem wol faſt alle gefolgt ſind, daß man nämlich πρὸ πά-
σης κτίσεως ergänzen müſſe, und daß eben, um der κτίσις nicht
gleichartig zu ſcheinen, Chriſtus nicht πρωτόκτιστος heiße, ſon-
dern πρωτότοκος, dies ſcheint der Sache wenig zu helfen. Denn
auch ſo muß ſich jeder die Kreatur als die nachgeborene denken,
ſonſt wäre gar keine Beziehung zwiſchen dem Nominativ und
dem Genitiv oder der Präpoſition, und das wäre ſelbſt wieder
zweierlei, daß er der erſtgeborene iſt ohne nachgeborene, und
daß er aller Kreatur vorangeht; und wenn dadurch nichts gün-
ſtigeres als dieſes bewirkt wird, ſo lohnt es wol kaum das πρό
einzuſchieben. Aber ſo iſt es mit den polemiſchen Erklärungen!
Steuert man nur darauf zu zeigen daß dieſer oder jener Ge-
danke nicht in einer Stelle liege: ſo iſt man immer in Gefahr
den rechten Sinn auch nicht zu finden. Wenn indeſſen auch dies
alles nicht wäre: ſo könnten wir uns doch dieſe Erklärungen
nicht aneignen, weil ſie beide auf die ewige Zeugung gehen, und
alſo den Sohn nicht in dem Sinne des ganzen Chriſtus nehmen,
ſondern für die zweite Perſon in der Trinität. Wollen wir nun
hierin unſerm aufgeſtellten Grundſaz treu bleiben, und doch πρω-
τότοκος πάσης κτίσεως für ſich nehmen, ſo würden wir dem
bisherigen gemäß κτίσις nur faſſen können als die Einrichtung

Anordnung der menſchlichen Dinge *), und der erſtgeborene 522
er zu ſein hieße alſo das erſte Glied derſelben ſein, von welchem alle andern abhängen; welches allerdings mit unſern bisherigen Erläuterungen über den folgenden begründenden Satz vollkommen übereinſtimmt. Und gewiß läßt ſich auch die erſte Ausſage, daß Chriſtus das Bild des unſichtbaren Gottes iſt, ſehr gut für ſich verſtehen; denn mit Recht erinnern wir uns dabei an die eignen Worte Chriſti ſelbſt, daß er den Vater ſichtbar macht **) und vergegenwärtigt. Nur geht mir dieſes, für ſich geſagt, einerſeits doch ſchon über den Zuſammenhang, der ganz in der βασιλεία τοῦ υἱοῦ beſchloſſen iſt, hinaus; und dann wird auch das zweite, von dieſem getrennt, ein Antiklimax. Denn ſelbſt der Mittelpunkt aller Einrichtungen auch der geiſtigen Welt ſein und ſie dominiren iſt doch ungleich weniger als ein ſolches Bild Gottes ſein. Dieſes nun wird verhütet, wenn man beides zuſammennimmt, was mir allerdings möglich erſcheint. Bilder werden freilich im eigentlichen Sinn nicht geboren, aber im eigentlichen Sinn giebt es auch kein Bild Gottes. Und wenn Paulus ſagte, Chriſtus ſei in dem geſammten Umfang der geiſtigen Menſchenwelt das — in der weiteſten Bedeutung welche dieſem Wort immer zuſteht — erſtgeborne Bild Gottes, ſo war das ein dunkler Ausdrukk, der aber durch die folgende Erläuterung ins Licht geſezt wird. Nämlich, indem von Chriſto in dieſem durch πᾶσα κτίσις, wie dieſer Ausdrukk hernach weiter be- 522
ſtimmt wird, bezeichneten Gebiet daſſelbe gilt, daß alles durch ihn und zu ihm iſt, was für alles ſeiende von Gott gilt, — und hier iſt der rechte Ort, um Röm. 11, 36 zu vergleichen —: ſo iſt er das Bild Gottes. Das ἐξ οὗ hätte auch in dieſem

*) Es iſt nicht zu überſehen, daß wenn man κτίσις hier für Geſchöpf nimmt, man auch πᾶσα κτίσις nur für jedes Geſchöpf nehmen kann, wogegen in dem angegebenen Sinne, da es für ſich eine Geſammtheit bildet, πᾶσα κτίσις eben ſo gut heißen muß die ganze Einrichtung, wie πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ das ganze Haus Iſrael.

**) Joh. 14, 9.

Maaßſtab, doch nur für das Reich Gottes im engſten Sin
von Chriſto geſagt werden können, und alles frühere hätte m
ſen davon ausgeſchloſſen werden. Und daß die Beziehung d
κτίσις auf Gott, daß ſie ἐξ αὐτοῦ und δι' αὐτοῦ und εἰς α
τὸν iſt, durch dieſes Verhältniß derſelben zu Chriſto nicht a
gehoben wird *), verſteht ſich wol von ſelbſt, da ja auch b
Gott nicht nur als der κτίσας alles deſſen was ἐν τῷ
ἐκτίσθη mit verſtanden iſt, ſondern auch das Verſezen in
Reich des Sohnes ihm zugeſchrieben wird. Gewinnt man
erſt dieſe Anſicht, und vergißt dabei nicht daß von dem ga
Chriſtus die Rede iſt: ſo wird wol auch von ſelbſt deutlich, d
was durch das folgende ὅτι erläutert wird, der Begriff des B
des iſt, aber nicht der des erſtgebornen Sohnes. Denn niemand
kann doch irgend eine Congruenz in dem Saze finden, daß de
jenige, durch welchen und für welchen anderes geſchaffen iſt, ſich
zu dieſem verhalte wie der erſtgeborne zu dem nachgebornen,
mithin bliebe das πρωτότοκος als ein müßiger Zuſaz ganz u
berükkſichtigt, wenn es für ſich allein ſteht. Doch vielleicht wen
det man ein, dies wenigſtens ſei bei der hier aufgeſtellten Er
klärung nicht beſſer, wenn doch das folgende nur den Begriff
des Ebenbildes erläutere. Allein ſelbſt in unſerem Briefe (3, 10)
finden wir ja, daß auch der neue Menſch ſich κατ' εἰκόνα τοῦ
523 κτίσαντος αὐτὸν verhält; und daß alle gläubigen in das Bild
Chriſti geſtaltet werden ſollen, woraus ja alſo ebenfalls das
Ebenbild Gottes in ihnen entſtehen muß, ja daß auch die Ge
meine, wenn ſie doch der Leib Chriſti iſt, auch ſein Bild ſein
muß, und mithin auch ein ſolches Bild Gottes der zweiten Ord
nung, das alles konnte den Koloſſern unmöglich unbekannt ſein.
Wir alſo ſind das Ebenbild Gottes mittelbar, und dies mußte

*) In ein ſonderbares Labyrinth hat ſich hier Chryſoſtomus verwikkelt, der eine wirkliche Theilung veranſtaltet, und von den himmliſchen Din
gen das ſichtbare den Vater erſchaffen läßt, das unſichtbare aber den
Sohn.

Lesern des Apostels von selbst einfallen, wenn ihnen Christus εἰκὼν πρωτότοκος vorgestellt wurde. Und daß er dieses sei, stim sie nun sehr gut erläutert finden dadurch, daß nicht nur s was unmittelbar zum Himmelreich gehört, sondern auch nur mittelbar einen Einfluß darauf ausübt, in ihm begrün- sei, und durch die Beziehung auf ihn seine feste Gestalt ge- men habe, so wie die ganze Welt in Gott und in der Be- ung auf ihn. Darum ist und bleibt er auch für immer das pt der ἐκκλησία. Daß in dem parallelen vorhergehenden das πρὸ πάντων, wie anderwärts, vom Vorzug zu verste- sei, ergiebt sich schon aus der Parallele mit diesem. So wie sfomus, wenn er behauptet, ἐκκλησία stehe hier für das menschliche Geschlecht, nur insofern Recht hat, als ebenfalls Christum vermittelt ist daß das ganze menschliche Ge- t zu derselben gehören soll. Was mich aber noch lezlich mt, πρωτότοκος und εἰκών zusammen zu nehmen, ist die affenheit unseres zweiten Hauptsazes ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρω- os ἐκ τῶν νεκρῶν. Ich will keineswegs dadurch bestechen, ich nach ἀρχή nicht interpungire, sondern nur die Vorent- dung aufheben, damit wir uns ganz dem Eindrukk überlas- können, den die Rede macht, ob die beiden Worte eine Nei- g haben zusammenzugehen oder auseinander. Und hier scheint dings die Sache so zu liegen, daß, wenn man beides zu- mennimmt, wir doch dasselbe würden verstanden haben, sowol Paulus nur geschrieben hätte ὅς ἐστιν ἀρχὴ ἐκ τῶν νε- ῶν, als wenn nur ὅς ἐστι πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, und 524
also alsdann eines von beiden überflüssig erscheint, und zwar insofern, als in jedem von beiden schon die Voraussezung gt, daß auch andere dem, der der Anfang ist oder der erstge- borne, nachfolgen sollen. Aber wie ist es, wenn man beide von einander trennte *)? Kann ἀρχή auf etwas anderes bezogen wer-

*) Storrs Paraphrase der Worte ὅς ἐστιν ἀρχή, qui inquam regnat, wird wol niemand mehr vertheidigen wollen. Soll auf diese Weise

den, als auf die Auferſtehung von den Todten? und denn ſollte ſich etwas ganz neues unverbunden daran knüpfen? U worauf ſonſt ſoll man es beziehen? zurükk auf ἐκκλησία? daß es ſchon beſſer hieße ἧς ἐστι καὶ ἀρχή, und daß wir einen Unterſchied zwiſchen ἀρχή und κεφαλή ſinnen müßt Oder ſollte es allgemein zu faſſen ſein, ſo daß τοῦ κόσμου τῆς γενέσεως zu ergänzen wäre, und Paulus, da dies doch mehr auf den ganzen Chriſtus gehn könnte, ohne dieſen Ue gang bemerklich zu machen, hier arianiſirte? Kurz es bleibt ni anderes übrig, wenn man auch trennen will, ἀρχή zieht das ἐκ τῶν νεκρῶν gewaltſam an ſich. Und nur ſo weit irgend eine Trennung ſtattfinden innerhalb des Sazes, als πρ τότοκος nicht geradezu kann als Adjectiv zu ἀρχή gezogen w den *), ſondern gleichſam unterbrechend und erklärend es wie aufnimmt. Denn ἀρχὴ ἐκ τῶν νεκρῶν, wenn es gleich nu daſſelbe bedeuten könnte, würde doch Paulus nicht leicht geſchri ben haben; aber indem er vielleicht ἀρχὴ τῆς ἀναστάσεως od ähnliches ſchreiben wollte, brachte ihm die Gewalt des vorhe henden parallelen Hauptſazes den Ausdrukk πρωτότοκος Wäre nun jener Saz zweigliedrig geweſen: ſo würde er auch hier das angefangene vollendet und πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν hinzugefügt haben; nun aber wollte er dieſen Saz nicht eigentlich zweigliedrig machen, weil jener es nicht war. Damit aber ſeine Leſer das Verhältniß zwiſchen dieſem πρωτότοκος und jenem

---

tung von ἀρχή zurükkgegangen werden: ſo könnte es höchſtens heißen, welcher eine obrigkeitliche Perſon iſt. Aber auch das nicht einmal, ſondern nur ἐν ἀρχῇ εἶναι kann ſo vorkommen. Denn auch im neuen Teſtament iſt nirgend etwas ähnliches; auch Apok. 3, 14 kann man ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως nicht durch Regent überſezen, und noch weniger leuchtet irgend eine Stelle hierzu vor.

*) Auch Chryſoſtomus hat dieſen Saz nicht zweigliedrig behandelt. Seine ἀπαρχή aber geht mit πρωτότοκος auch nicht genauer zuſammen, und iſt wahrſcheinlich nur eine alte Gloſſe, welche beides in eins zuſammenfaſſen wollte, wodurch der Gedanke des Apoſtels aber auch nicht erreicht wird.

ist übersehen möchten, schob er noch den Satz ein ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. Also Christus ist in dem ganzen Lebensgebiet des menschlichen Geistes das ursprüngliche *) Bild Gottes — nicht etwa Adam ist es, „durch den zwar in leiblichem Sinne alles vermittelt, in dem aber im geistigen Sinne alles gegründet und nichts auf ihn bezogen ist; und diese Verbindung, die so leicht, ja fast nothwendig mitgedacht wird, macht erst das πρωτότοκος hier recht prägnant. Und Christus wird nur in dem Sinne und deshalb, wie das ὅτι besagt, so genannt, weil er sich zu diesem Mikrokosmos gerade so verhält wie Gott zur Welt überhaupt; weswegen er auch seine Stelle hat vor allem dazugehörigen, und das Haupt ist der Gemeinschaft, durch welche erst alles andere in seinem wahren Werth fixirt wird, und welche die Vollendung des menschlichen Geistes bedingt.

Diese Erklärung also scheint der oben aufgestellten Forderung, daß die ganze Stelle sich auf die Fortschritte des Christenthums und auf die Ordnung in der Aufnahme der Heiden in dasselbe beziehen müsse, vollkommen zu entsprechen. Nun fragt sich nur noch, ob unser zweiter Hauptsatz mit seiner Begründung sich zu dem ersten und der seinigen auch dem Inhalte nach so verhält, daß sie von Christo ein zweites, eben so hieher gehöriges, von dem ersten auf bestimmte Weise unterschiedenes, aber doch genau damit verwandtes aussagen. Allein ehe dies ermittelt werden kann, muß zuerst das grammatische, so gut es sich thun läßt, bestimmt werden. Denn ganz sicher ist schwerlich zwischen diesen gehäuften δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν durchzufinden, ohne bei einem oder dem anderen anzustoßen; nur sicher stimmen sie jeden an die ähnlichen aber minder schwierigen Formeln in V. 16. Die erste Frage bleibt immer, welches das Subject ist, von dem εὐδόκησε ausgesagt wird. Die Möglich-

*) Πρωτότοκος, eben als hätte er πρωτότυπος gesagt, wenn das in seiner Sprachweise gewesen wäre; denn das συμμορφοῦσθαι ist doch das Gleichwerden für ein Abbild.

keit, welche allerdings vorhanden iſt, πλήρωμα dafür anzuſe
beſeitigt der Zuſammenhang von ſelbſt; auch hat meines Wiſſ
kein Ausleger dieſen Weg eingeſchlagen. Wol aber iſt es no
lich zu ſchwanken, ob es Gott ſein ſoll, oder Chriſtus. W
ich nun gleich auf keine Weiſe vertheidigen möchte, was Sa
behauptet, daß εὐδόκησε auf τῷ πατρί V. 12 zu beziehen
ſo bleibe ich doch inſoweit bei ſeiner Meinung, daß Gott
Subject ſein muß. Zunächſt weil unſer ὅτι dem in V. 16
ſpricht, und auch dort Gott als Subject latitirt; denn ἐν
τῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα iſt nur ein anderer Ausdruck für
θεὸς τὰ πάντα ἔκτισεν ἐν αὐτῷ. Sollte gegen dieſe deutli
Indication dennoch Chriſtus Subject ſein: ſo müßte ſich d
Subject bald wieder ändern ohne alle Indication. Denn d
Saz 21 und 22 kann, wenn man ihn in das Activ umſezt, au
nur auf Gott zurükkgehn, als welchem oben das μεταστῆσα
εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ zugeſchrieben worden war. Hie
kommt noch, daß εὐδοκῆσαι ſo überwiegend in unſern Büche
von Gott gebraucht wird, daß kaum ein Paar Beiſpiele a
Ausnahmen vorkommen, wo auch Paulus das Wort in ein
527 etwas anderen Wendung — doch würde ich daraus nicht ein
beſondere Bedeutung machen — von ſich und andern gebraucht.
Sonach iſt kein Grund vorhanden die Genauigkeit der Parallele
zu verlezen; Chriſtus iſt εἰκὼν τοῦ θεοῦ πρωτότοκος, weil
Gott alles in Bezug auf ihn geſchaffen hat, und Chriſtus iſt
ἀρχὴ ἐκ νεκρῶν πρωτότοκος, weil Gott gewollt hat, daß das
πλήρωμα in ihm wohne. Eben ſo wenig ſcheint es mir noth-
wendig, oder auch nur gerathen, mit Storr u. a. anzunehmen,
daß εἰρηνοποιήσας ſtatt εἰρηνοποιήσαντα ſtehe. Fälle dieſer
Art giebt es freilich genug; aber ſie ſind anders geſtaltet. Wenn
die Rede ſich zu lange in einer durch eine Reihe von casus obli-
qui ſchwerfälligen Form fortwälzen müßte, oder ſonſt verwikelt
zu werden droht, ſo erklärt ſich eine ſolche Willkühr. Hier fin-
det dies nicht ſtatt; vielmehr verbindet ſich unmittelbar und leicht
εὐδόκησεν ὁ θεὸς . . . κατοικῆσαι . . . καὶ εἰρηνοποιήσας

ἀποκαταλλάξαι u. ſ. w. Denn dagegen, daß hier als der Friedensſtifter Gott zu denken iſt und nicht Chriſtus, möchte ich die nun auch noch ſo genaue Parallele Epheſ. 2, 12–16 nicht führen, weil beides ſehr gut zuſammen beſtehen kann. Chriſtus iſt unſer Friede geworden durch Vernichtung des alten Geſezes, und Gott hat dieſen Frieden geſtiftet, indem er Chriſtum ſandte; Gott will alles unter ſich vereinigen und hat auch die Fremdeten und feindſeligen ausgeſöhnt, und Chriſtus iſt das Ende des Geſezes geworden, um ſie zu verſöhnen. Fragen wir nun aber weiter, zwiſchen wem Gott Frieden geſtiftet, oder wen friedlich geſtimmt gegen wen: ſo iſt es ſehr ſchwierig, das Wörtchen εἴτε auf εἰρηνοποιήσας zu beziehn. Denn auf keinen Fall könnte das ſo verſtanden werden, daß er Friede geſtiftet hätte zwiſchen den Dingen auf Erden und den Dingen im Himmel; denn unter den irdiſchen Dingen unter ſich oder mit einem andern müßte Zwieſpalt geweſen ſein, und zwiſchen den himmliſchen Dingen auch mit einem dritten oder unter ſich. Sehen 528
wir aber, ehe wir dies weiter verſuchen, hier wo es Noth thut einmal auf das nächſte außerhalb unſeres Kreiſes, wo wir doch dem Sinne nach zuſammennehmen müſſen ὑμεῖς ποτὲ ὄντες ἐχθροὶ νυνὶ ἀποκατηλλάγητε, mithin das Zuſammengebrachtwordenſein dem Feindlichgeweſenſein entgegengeſtellt wird. Da doch dem lezteren eben ſo gut auch das Feindlichgewordenſein entgegenſteht: ſo ſehen wir daraus, wie genau auch in unſerem Saz εἰρηνοποιήσας ἀποκαταλλάξαι zu verbinden, mithin auch das εἴτε τὰ ꝛc. zunächſt auf ἀποκαταλλάξαι zu beziehen iſt, ſo daß für εἰρηνοποιήσας beſonders nur höchſtens das διὰ τοῦ σταυροῦ übrig bleibt. Wiewol auch lezteres geradezu mit ἀποκαταλλάξαι verbunden werden kann, ſo wie auch im folgenden ἀποκατηλλάγητε διὰ τοῦ θανάτου zuſammen gehört; und dann bleibt εἰρηνοποιήσας ganz ohne Beiſaz, und wächſt deſto inniger mit ἀποκαταλλάξαι zuſammen, ſo daß im weſentlichen die zweite εὐδοκία darin beſteht, befriedigend alles unter ſich zuſammenzubringen, das auf Erden und das im Himmel; und ſo,

geht es hernach weiter, wären auch die Koloſſer ehemals ſein
lich jezt zuſammengebracht worden. Und nun wäre gramma
nur noch zu ordnen, wohin das ſich ſo oft wiederholende δι
αὐτοῦ und ἐν αὐτῷ und εἰς αὐτόν gehöre. Iſt nun zu εὐ
δόκησε Gott das Subject, ſo iſt offenbar das ἐν αὐτῷ a
Chriſtum zu beziehen, und eben ſo das völlig parallele δι' α
τοῦ; wogegen, ob das εἰς αὐτόν dann auch auf Chriſtum b
zogen werden kann, oder ob es vielmehr auf Gott zu bezie
iſt, davon abhängen muß, ob der Sinn von ἀποκαταλλά
zuläßt daß es derſelbe ſei durch welchen und zu welchem es
ſchieht, oder ob er jedenfalls erfordert daß es ein anderer
durch welchen, und ein anderer in Beziehung auf welchen ge
niget wird. Am ſchwierigſten iſt das zweite δι' αὐτοῦ vor εἴτ
und die latiniſirenden Autoritäten, welche die Worte auslaſſen
weichen nicht hin um ſie zu ächten. Allein wenn man bede
daß auf jeden Fall doch διὰ τοῦ αἵματος mehr zu dem eig
Moment, dem Friedenſtiften, gehört, das εἴτε aber unmittelb
mit ἀποκαταλλάξαι zu verbinden iſt: ſo kann man ſich al
falls dieſes zweite δι' αὐτοῦ als eine Wiederholung des ei
erklären, wiewol es immer ſehr unwillkommen bleibt.

Was beſagen nun aber eigentlich beide Säze ſowol an un
für ſich, als in ihrer Eigenſchaft als Begründung des zweite
Hauptſazes betrachtet? Hier tritt uns zuerſt das ſchwierige πλή-
ρωμα entgegen. Chryſoſtomus verſteht es auch hier, indem er
auf Cap. 2, 9 hinſieht, von der Gottheit; und viele Auslege
ſind ihm gefolgt. Theodoret weicht von ihm ab, und verſteht es
von der Kirche; aber ſein Grund, weil nämlich dieſe erfüllt ſei
mit den göttlichen Gnadengaben, iſt wenig haltbar. Unter allen
pauliniſchen Stellen, worin das Wort vorkommt, iſt der unſri-
gen dem ganzen Inhalt nach keine ſo nahe verwandt als Röm.
11, 12 und 25. Denn daß bei uns ebenfalls die Rede iſt von
der Vereinigung von Juden und Heiden in dem Reich und un-
ter der Herrſchaft des Sohnes, daran kann niemand zweifeln.
Wenn nun dort erſt von dem Zurükkbleiben Iſraels die Rede

, und von der Fülle der Heiden, und dann auch von dem
nzen Israel: so ist hier die ganze Fülle beides zusammenge-
nmen, die Fülle der Heiden und die Gesammtheit Israels.
er Sache nach hat also Theodoret freilich recht, daß πᾶν τὸ
λήρωμα auf das vorhergegangene ἐκκλησία zurükkweiset; und
ie dieses, daß die Fülle in Christo wohnen soll, damit zusam-
nhängt, daß er das Haupt der Gemeine ist, bedarf keiner Er-
terung, so wenig es einer Entschuldigung bedarf, daß Pau-
s nicht lieber κατοικίσαι geschrieben hat, was allerdings eine
nauere Parallele gegeben hätte. Schwieriger ist, wobei aber
eines Wissens niemand angestoßen hat, daß ein Hellenist soll
ἐν αὐτῷ mit κατοικῆσαι verbunden, und es doch neben
εὐδόκησε gestellt haben, da doch diese Zusammenstellung eine so
ine Redensart ist für, Gott hatte Wohlgefallen an ihm. Will
an nun hierauf bestehen: so muß das εἰς αὐτόν nicht nur zu
ατηλλάξαι, sondern auch zu κατοικῆσαι gezogen werden;
er man vermißt dann eine mehr hervortretende Anknüpfung
ntweder durch τοῦ oder ὥστε und ähnliches, so daß sich beides
ieder gleich stellt. Ueber καταλλάξαι und ἀποκαταλλάξαι im
neutestamentischen Sprachgebiet reicht es hin auf die Lexikogra-
hen zu verweisen, und sichtlich bewegt sich hier die Rede rükk-
ärts. Denn das Wohnen dieser Gesammtheit in Christo ist der
definitive beharrliche Zustand, die gänzliche Vereinigung ist das
as nothwendig vorangehen muß und jenen Zustand bedingt;
eben so ist aber diese Vereinigung dadurch bedingt, daß beide
heile müssen friedlich geworden sein. Nur das möchte ich nicht
chlechthin behaupten, daß εἰς αὐτόν hier ganz die Stelle des
infachen Dativs vertreten soll, der bei diesem Zeitwort Ephes.
, 16 und dem einfachen καταλλαγῆναι überall vorkommt wo
aulus dieses Wort gebraucht. Wenigstens wenn auch in jener
telle, wo nur entschieden Christus das Subject ist, statt τῷ
ῷ stände καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώ-
ατι εἰς τὸν θεόν: so würde ich dies nicht so verstehen, damit

er beide mit Gott wieder zusammenbrächte, sondern damit er beide zusammenbrächte unter sich in Beziehung auf Gott, so wie es vorher heißt, Er hat beide zu einem gemacht, und so auch hier nach, Er hat Frieden verkündigt den fernen und Frieden den nahen, welches ich auch verstehe, Beiden gegen einander — denn hier giebt es kein trennendes εἴτε εἴτε — weil nämlich nun beide den gleichen Zugang zu Gott haben, mithin alle Ursache zur Zwietracht wegfällt. Ja ich möchte behaupten, es würde eher angehen, an dieser Stelle den Dativ nach Art des εἰς ὁ τόν in der unsrigen, als umgekehrt unser εἰς als den Dativ vertretend zu erklären. Indessen würde ich für εἰς hier eher den Begriff des Zieles zur Verdeutlichung gebrauchen, als den der Richtung *). Zwei einander entfremdete können vereinigt werden, indem ihnen eine gleichmäßige Beziehung zu einem dritten entsteht; und dies ist unser Fall. Eben dieses kann auch durch den Dativ ausgedrükkt werden. Beide, Juden und Heiden, sind zu Einem neuen Menschen worden, mit einander versöhnt, Gott zu gut, als dessen Rathschluß dadurch erfüllt wird; eben so bei uns. Es ist Gottes Wohlgefallen gewesen, alles, was unter sich entzweit gewesen ist, zu versöhnen in Beziehung zu sich selbst **). So sehr nun aber alle grammatischen Momente unserer Stelle nöthigen, das einigende und versöhnende Verfahren, welches durch ἀποκαταλλάξαι bezeichnet ist, nur so zu verstehen: so wenig will ich leugnen, daß in dem schon außerhalb unseres eigentlichen Gebietes liegenden V. 21 auch von einer Entfremdung von Gott, von einer feindlichen Stimmung gegen Gott die Rede sei. Allein dies kann um so weniger für unsere Stelle beweisen, als eben dieses nicht nur auch dort nur in einem Zusaz vorkommt

*) Vgl. Winer §. 53. p. 338.

**) Oder auch zu versöhnen für Christum, so wie durch ihn; ein Spiel mit den Formen, welches ich ganz für paulinisch halten würde, wenn nicht noch die beiden διά folgten, die es wieder zerstören.

den Hauptſaz nicht afficirt, ſondern auch nur die Heiden-
en betrifft, hier hingegen von beiden die Rede iſt. Der
theismus der Heiden wurde natürlich, wo ſie dem jüdiſchen
notheismus gegenüber ſtanden, zur Feindſchaft gegen den
en Gott; ſo wie auch ihre Verachtung der Juden einen Wi-
willen gegen ihren Monotheismus nach ſich zog. — Das
πάντα V. 20 iſt nothwendig daſſelbe wie V. 16, und zer-
t auch eben ſo in τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐν τοῖς οὐρα-
. Wenn daher unſere dort gegebene Erklärung hier gar
t annehmbar wäre: ſo müßte ſie uns allerdings auch dort 532
er zweifelhaft werden. Diejenigen freilich nehmen es weni-
genau, welche an beiden Stellen Himmel und Erde buch-
ablich auffaſſen, in der erſten aber das Neutrum nicht nur von
perſönlichen Weſen, ſondern auch von allen Dingen, himm-
en und irdiſchen, hier hingegen nur von Perſonen verſtehen
llen. Aber warum ſollte Paulus, die Bewohner von Him-
l und Erde meinend, das Neutrum gebraucht und dadurch
e Leſer irre geführt haben? Und was für eine Verſöhnung
e denn für die himmliſchen nöthig, da doch die Structur
t erlaubt an eine Verſöhnung derſelben mit den irdiſchen zu
ken? Oder wie ſollten wir uns denken, daß eine ſolche Ver-
nung bedingt ſei durch eine Friedesſtiftung vermöge des Kreu-
? Daher iſt gar kein hinreichender Grund vorhanden, das
utrum hier anders zu verſtehen als dort. Aber die Buch-
ichkeit des Sinnes iſt auch hier eben ſo wenig durchzufüh-
als dort. Denn es läßt ſich gar nicht denken, was für
mliſche Dinge in Zwieſpalt unter ſich gerathen ſein ſollten,
ß ſie einer ἀποκαταλλαξις bedürften; und noch weniger wie
ulus in dieſem Zuſammenhange, wo ſo unmittelbar das καὶ
ας aus dem τὰ πάντα herausgenommen wird, darauf gekom-
n ſein ſollte, ſolcher Gegenſtände zu erwähnen. Knüpfen wir
er an unſere oben ſchon aufgeſtellte Erklärung dieſer Ausdrükke
, denen auch die Adjectiven τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια

hätten ſubſtituirt werden können: ſo werden auch diejeni
Elemente des heidniſchen Lebens als himmliſche Dinge bezei
werden dürfen, welche ihrem Gegenſtande nach ſich auf
Himmelreich beziehen. Alſo alle ihre gottesdienſtlichen
niſſe und die darauf ſich beziehenden Gemüthsrichtungen,
alle ihre θεῖα, konnte Paulus auch ἐπουράνια nennen oder
633 ἐν τοῖς οὐρανοῖς *), ſo daß wir gar nicht nöthig haben
eine Glied τὰ ἐπὶ τῆς γῆς allein auf die Heiden und das
dere τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς auf die Juden zu beziehen, als
durch wiederum das εἴτε in ſeinem Recht verlezt würde.
beides nun, über die himmliſchen Dinge und über die irdi
Dinge, waren Juden und Heiden verfeindet, und ſollten
in Beziehung auf Gott (εἰς αὐτόν), nachdem er Frieden
ſtiftet hatte durch das Kreuz des Sohnes, zuſammengeb
werden. Dieſes ſind alſo die beiden Theile, aus welchen
geſammte in Chriſto wohnende πλήρωμα beſtehen ſollte.
bürgerliche Feindſchaft war thätig in den Hellenen; denn
den Juden ruhte das odium generis humani, weil ſie ſich
allen abſonderten; die religiöſe Feindſchaft war in den J
thätig, weil ihnen die Abgötterei ein Gräuel war, und die
den daher Unreine. Sollten nun beide Theile Chriſten wer

*) In dieſem weiteren Sinn ſcheiden die beiden Ausdrükke nur die
den theokratiſchen Elemente, die nun nicht mehr verbunden w
ſollten. Alles gehört zu den ἐπουρανίοις, dem πολίτευμα ἐν οὐρ
was Gotte gegeben werden ſoll; alles was dem Kaiſer, und d
hängt nun alles den äußeren Menſchen betreffende, gehört zu
ἐπιγείοις. Daher denn in dieſem Sinn ἐπουράνια auch können
falſches ſein, und hingegen Ausdrükke wie οἱ τὰ ἐπίγεια φρονο
oder τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς etwas ganz löbliches bedeuten,
nichts was zum Himmelreich in Beziehung ſteht. Aber mit einer
klärung, nach welcher auch die Wiedergeburt zu den ἐπιγείοις geh
kann, weiß ich mich — ohnerachtet auch Lücke ſie angenommen hat
nicht zu befreunden.

mußte ſowol das irdiſche verſöhnt werden, als auch das
mliſche. Und ſo ſeid auch ihr, fährt hernach Paulus fort,
ihr ebenfalls in dieſer Feindſchaft begriffen waret, jezt mit in
Verſöhnung hineingezogen worden, ſo daß ihr als unbefleckte
geſtellt werden könnt, die nichts unreines mehr an ſich haben,
auf denen keine ſolche allgemeine Beſchuldigung mehr ruht.
leicht dieſer Uebergang oder vielmehr dieſe Rükkehr zum
igen nun iſt bei unſerer Auslegung, im Vergleich mit derje-
n welche hier einen nirgends ſonſther bekannten und gar
t näher beſchriebenen oder irgendwie zu ermittelnden Vor-
, den höhere Weſen von der durch Chriſtum geſtifteten Ver-
ung hätten, doch mit Sicherheit annimmt, das leuchtet wol
ſelbſt ein; und dieſes kommt noch hinzu zu den Vorzügen,
e ſie ſchon hat durch die größere grammatiſche Richtigkeit,
ie durch die größere Angemeſſenheit des Inhaltes der Säze
den Werth der ihnen ihrer Stellung nach zukommt. Es
t alſo nur noch übrig den Zuſammenhang deutlich zu ma-
zwiſchen dem Saz, daß Chriſtus der Erſtling aus den Tod-
iſt, und den beiden ihm untergeordneten, daß in Chriſto die
lle wohnt, und daß durch ihn jenes irdiſche und himmliſche
der Theile verſöhnt iſt.

Auch dieſes aber ſcheint mir viel leichter nachzuweiſen, als
begreifen könnte, wie Paulus überhaupt dazu gekommen
ſollte, eine Verſöhnung der himmliſchen Geiſter mit den ir-
ſchen — denn ſo wird es doch gegen alle Grammatik verſtan-
— überhaupt anzunehmen, und nun gar dieſe mit der Auf-
ſtehung Chriſti in Verbindung zu bringen! Man vergeſſe nur
cht, daß Paulus ſelbſt vor ſeiner Bekehrung ein eifrig geſezli-
er Mann war, und in dieſe Feindſchaft als ſolcher tief ver-
lochten. Er konnte aber auch nicht, wie vielleicht Petrus, durch
ine Viſion bewogen werden zu heidniſchen Leuten einzugehen;
ondern es bedurfte für ihn einer Theorie, um ſich bei ſich ſelbſt
zu rechtfertigen, und den Saz zu begründen, daß in dem meſ-

ſianiſchen Zeitalter auch ſchon hier auf Erden das Geſez
Ende erreicht habe, ungeachtet Jeſus ſelbſt, wenn er auch
phariſäiſche Ueberlieferung nicht annahm, doch unter das G
geſtellt war. An der Spize dieſer Theorie ſteht nun der G
sss das Geſez habe Gewalt über den Menſchen nur ſo lange
lebe *); mithin ſei das Anſehn des Geſezes über Chriſtum
ſo mehr erloſchen, als das Geſez ſelbſt ſeinen Tod verur
habe **). Hieraus folgt nun zuerſt, daß alle diejenigen
für das Geſez geſtorben ſind, welche ſich durch den Glaub
Chriſtum in denſelben Fall ſezen. Zweitens folgt aber auch,
Chriſtus nun nach ſeiner Auferſtehung einen Befehl geben kon
nämlich unter die Heiden zu gehen und ſie als ſolche gel
vom Geſez zu Jüngern zu machen ***), den er vorher als
ſelbſt dem Geſez verpflichteter nicht in dieſem Sinn hätte ge
können, den er aber geben mußte, wenn er noch der Grundſ
dieſer Kirche bleiben ſollte, und ſeine Jünger nicht ſollten nic
haben auf eigne Autorität zu handeln und alſo willkürlich
nen andern Grund zu legen. Vermöge des erſten nun kann
geſagt werden, daß durch den Tod Chriſti der Friede ſchon ge
ſchloſſen ſei; vermöge des anderen aber, daß Chriſtus habe mü
ſen der Erſtling aus den Todten ſein, um beide Theile wirkli
durch das neu entſtandene Verhältniß zu Gott als Theilhab
des Himmelreichs ſo in Abſicht auf das irdiſche und das himm
liſche zu verſöhnen.

So deutlich nun auch alle Glieder dieſer Demonſtration i
andern pauliniſchen Stellen ausgeſprochen ſind, und ſo natürli
ſich auch alle hier vorkommenden Ausdrükke auf dieſelbe zurük
führen laſſen: ſo kann es doch vielleicht nöthig ſcheinen, au
dieſe Erklärung gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, den ich g

*) Röm. 7, 1.
**) Gal. 2, 19. 3, 13.
***) Gal. 3, 14. 22.

gen die gewöhnliche geltend gemacht habe, nämlich ob auch irgend wahrscheinlich sei, daß die Kolosser, wenn doch Paulus nie bei ihnen gewesen, von dieser Lehre irgend etwas gewußt haben, so daß er mit Recht erwarten konnte, sie würden seinen
Worten auch diesen Sinn beilegen. Indessen ist erstlich schon aus des Apostels Maxime, nicht in das Werk eines andern einzugreifen, dann aber auch ihrer Lage nach höchst wahrscheinlich daß diese Gemeinen wenigstens mittelbar pauliniſchen Ursprungs und also auch auf seinen Lehrtypus gegründet waren. Er konnte auch wol eine solche Sorge, wie er sie hier beschreibt, nicht haben um alle christlichen Gemeinen in der Welt, die ihn noch nicht gesehen hatten, sondern nur um die welche doch gewissermaßen auf seinem Gewissen lagen, weil ihre Stifter oder erste Lehrer von ihm ausgegangen waren. Dieses nun angenommen, wofür auch die persönlichen Verhältnisse sprechen, welche hier und in dem Briefe an den Philemon berührt werden, dürfen wir wol nicht zweifeln, daß diese Lehren, auf welchen wesentlich das Verhältniß zwischen Judenchristen und Heidenchristen beruht, welches Paulus überall einzurichten suchte, nicht sollten den Kolossern so geläufig gewesen sein, daß sie den Sinn dieser Ausdrükke nicht verfehlen konnten. Die Art, wie er sie hier im Eingang fast nur andeutend in Erinnerung bringt, ehe er auf die Berufung der Kolosser, die sich unmittelbar an unsere Stelle knüpft, wieder zurükkommt, ist auch ganz natürlich; da die Ermahnungen, die er ihnen in Folge der Darstellungen, die ihm Epaphras gemacht, weiter unten in diesem Briefe ertheilt *), doch zum Theil darauf hinausgehn, daß sie sich nicht möchten zu nachtheiligen Concessionen verleiten lassen, indem sie sich gegen alle solche Anmuthungen nur auf diesen Frieden berufen könnten. Wogegen alles, was hier von höheren Geistern gesagt sein soll, sei nun von ihrem Geschaffensein oder

*) Kap. 2, 8—3, 15.

von ihrem Versöhntsein durch den Sohn die Rede, ebenso ohn
537 allen Einfluß auf den weiteren Inhalt des Briefes wäre, wi
es an und für sich den Lesern völlig unverständlich hätte sei
müssen.

Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien.

(Aus dem Jahrgang 1832 der theologischen Studien und Kritiken.)

Es hat mir immer leid gethan, so oft ich fand daß diese 736
Zeugnisse mit einer gewissen Geringschäzung behandelt wurden. Denn, gesezt auch, die Lobpreisung des Mannes, die wir jezt in einer Stelle des Eusebius *) lesen, sei eingeschoben, wie ich nicht in Abrede stellen will, und dieser Geschichtschreiber hätte nur das spätere nachtheilige Urtheil über ihn aus Ansicht seiner Schrift gefällt **): so mag er immer von beschränktem Geiste gewesen sein, seine Zeugnisse scheinen mir dadurch nichts zu verlieren, da hiebei auf sein Urtheil wenig ankommt. Und wie große Lust er gehabt mündliche Erkundigungen einzuziehen, so wie daß er in der Lage gewesen solche Männer zu befragen, welche die Apostel des Herrn selbst gehört hatten, das erzählt er uns selbst auf so naive und unbefangene Weise ***), daß wir eben so wenig Ver- 736
dacht gegen diese Aussage schöpfen können als Eusebius selbst. Aber freilich so unverwerflich mir diese Zeugnisse erscheinen: so wenig sehe ich das darin, was man gewöhnlich daraus zu folgern pflegt, wenn man den Papias doch immer als eine Autorität dafür anführt, daß unser Matthäusevangelium ursprünglich hebräisch geschrieben worden sei. Freilich sagt er daß Matthäus

*) H. E. III. cap. 36. ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων. Conf. Vales. ad h. l.

**) Ebend. Kap. 39. σφόδρα γὰρ σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰκεῖν, φαίνεται.

***) Ebend. Kap. 38.

hebräisch geschrieben: aber ob er auch sagt daß dieses hebräisch geschriebene von andern sei übersezt worden, und ob er auch unser Matthäusevangelium meint, dies möchte wol, das eine sehr in Zweifel zu ziehen sein, das andere auf das bestimmteste zu verneinen. Ja es ist kaum zu begreifen, wie man auf den Einfall habe kommen können, die Ausdrükke des Papias, den uns Eusebius hier offenbar wörtlich aufführt, auf unser Evangelium wörtlich zu beziehen *). Der Irrthum ist freilich sehr alt; ja ich möchte behaupten, daß auch Eusebius zu dieser Annahme **) keinen andern Grund gehabt. Aber woher? Doch gewiß nicht, weil τὰ λόγια συνεγράψατο soviel heißen könnte, als, Er hat die Erzählungen von den Begebenheiten Christi zusammengestellt, oder er hat sein Leben beschrieben! Unseres Papias eigenes und einziges Werk hieß bekanntlich λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις ***), 737 und Hieronymus ****) übersezt es gewiß sehr richtig, sermonum domini explanatio. Würde er also wol τὰ λόγια συνεγράψατο anders haben übersezen können, als sermones domini conscripsit? So hätte denn freilich auch er, da er glaubte, das noch zu seiner Zeit hebräisch existirende Matthäusevangelium sei die Urschrift, annehmen müssen, Matthäus habe außer dem Evangelium, also wahrscheinlich früher, eine Sammlung von Ausprüchen Christi geschrieben. Das thut er nun freilich nicht! Da er aber die Bücher des Papias und also auch diese Stelle gekannt

*) Ebend. Kap. 39. Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται. Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο.

**) Ebend. Kap. 24.

***) Theophylakt zwar schreibt (zu Ap. Gesch. 1, 18) κυριακῶν λόγων; allein weit eher kann dieses aus λογίων, wie die Handschriften des Eusebius einstimmig zu haben scheinen, entstanden sein als umgekehrt. — Morinus zu Dionys. de cael. hier. II. citirt Παπίας βιβλίῳ πρώτῳ τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεων; allein dies ist offenbar dasselbe Buch und nur eine abgekürzte Formel.

****) Catal. script. Edit. Froof. T. I. p. 177.

hat *): so haben er sowol als Eusebius, und hinter ihnen alle die ein hebräisches Original unseres Matthäus annahmen, folgendermaßen geschlossen. Weil wir ein Evangelium κατὰ Ματθαῖον haben, und nicht anderwärts her schon wissen daß Matthäus noch etwas anderes geschrieben: so kann auch Papias nichts anderes gemeint haben als unser Evangelium. Als ob das so felsenfest stände, daß κατὰ Ματθαῖον nichts anderes heißen könne, als vom Matthäus verfaßt! und als ob nicht, vom Papias erfahren, daß Matthäus etwas anderes geschrieben, eben so gut wäre als es anderwärts her schon wissen! Gewiß, auf jedem andern Gebiet würde ein solcher Schluß schon lange nicht mehr durchgelassen worden sein! Und diejenigen, die ein hebräisches Original unseres Matthäusevangelium nicht annehmen? sie haben es, wie es scheint, nicht der Mühe werth gehalten nachzusehen ob nicht Papias vielleicht etwas anderes sage, sondern sie haben den σμικρὸς τὸν νοῦν übersehen, als ob er deshalb 738
immer nichts sagen müsse! Aber hier kommt es gar nicht auf sein Urtheil an, sondern es ist eine einfache Thatsache; er hat das Buch gekannt, denn er hat gewußt was andere damit weiter gethan, er hat die Nachricht über den Urheber aus den besten Händen, und seine Nachricht verdient also daß wir ihr volles Recht widerfahren lassen. Dann aber müssen wir — vorläufig unbekümmert um unser Evangelium, welches hier noch ganz außer dem Spiel bleibt, von welchem wir aber so alte Nachrichten gar nicht haben — ihm nachsagen, Matthäus hat eine Sammlung von Aussprüchen Christi geschrieben, das mögen nun einzelne Sprüche gewesen sein, oder längere Reden, oder beides, wie es wol am wahrscheinlichsten ist. Denn etwas anderes kann einmal der Ausdrukk des Papias nicht bedeuten.

*) Epist. ad Lucinium T. I. p. 125. Porro Iosephi libros et Sanctorum Papiae et Polycarpi volumina falsus ad te rumor pertulit a me esse translata, quia nec otii mei nec virium est tantas res eadem in alteram linguam exprimere venustate.

Das Wort λόγιον ist überall, wo es vorkommt, aus seiner gewöhnlichen Bedeutung Götterspruch, worauf das Wort immer mehr beschränkt worden ist, zu erklären. So die LXX von den einzelnen Geboten, die Gott gab, von allen göttlichen Aussprüchen, mochten sie durch was immer für Theophanien oder durch prophetischen Mund bekannt gemacht werden; nur einige Male wird natürlich auch etwas, woraus man einen Gottesspruch hervorlokken zu können glaubt, λόγιον genannt. Mit demselben Recht können auch diejenigen, welche die Bibel dazu brauchen sich Sprüche als Entscheidung aufzuschlagen, sie ihr λόγιον nennen; aber wie würde man doch in diesem Sinne von den Verfassern sagen können τὰ λόγια συνεγράψαντο! Im N. Test. kommt das Wort zweimal vor vom Gesez Mosis *), eben weil jedes einzelne Gebot desselben ein Gottesspruch war. Von christ-
730 lichem heißt es einmal **) ganz allgemein gehalten, was der Christ redet, das sei wie Gottessprüche. Bestimmter von der uns in Christo gewordenen Offenbarung Gottes, wenn gesagt wird ***), den Hebräern thäte immer noch noth daß man sie die Elemente lehre vom Anfang der Gottessprüche; denn von den ersten Grundwahrheiten des Christenthums wird hernach †) die ganze Redensart erklärt. In diesem Sinne nun könnte man freilich von einem, der ein Compendium der geoffenbarten Lehren geschrieben hätte, um so mehr sagen τὰ λόγια συνεγράψατο, je mehr er der ursprünglichen Form getreu geblieben wäre. So werden auch jene ersten Lehren, durch deren Vortrag Buße und Glaube erst hervorgelokkt werden sollen, μαιευτικὰ λόγια ††) genannt, und natürlich konnte man, als der Kanon schon ganz fest stand, und diese Bücher angesehen wurden als alle Gottessprüche in

*) Ap. Gesch. 7, 38 und Röm. 3, 2.

**) 1 Petr. 4, 11. εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια τοῦ θεοῦ.

***) Hebr. 5, 12.

†) Kap. 6, 1. 2.

††) Dion. Areop. de eccl. hier. cap. VI, 1.

schließend, die Sammlung der heiligen Schriften selbst τὰ
ια nennen *). Aber nichts von alle diesem führt darauf,
die Abfassung eines Evangelienbuches so könne bezeichnet
den. Eine einzige Stelle ist mir aufgestoßen wo es so schei-
könnte, wo nämlich Photius **) von Ephräm sagt, αἱ δὲ
ραί εἰσιν αὐτῷ ἥ τε παλαιὰ διαθήκη καὶ τὰ κυριακὰ
ια καὶ τὰ ἀποστολικὰ κηρύγματα. Allein offenbar heißen
ἡ hier λόγια eben so wenig die Evangelien, als κηρύγματα
Episteln, sondern Ephräm sollte dem Perser, an den sein
ief gerichtet ist, den Beweis der Trinität führen aus der
hrift. Nun konnte dieser aus den Episteln nur geführt wer-
n, insofern in denselben die allgemeine Lehre der Apostel, ihr
ήγμα, enthalten war; alle andern Verhandlungen, die in die-
m Sendschreiben vorkommen, konnten nichts dazu beitragen.
So konnten auch die Erzählungen in den Evangelien nicht dazu
ebraucht werden, sondern vornehmlich nur die Aussprüche Christi.
Kithin sind die κυριακὰ λόγια hier dasselbe wie bei Papias;
nd dieser ganze Gang führt uns nur wieder auf das vorige als
f den einzig möglichen Sinn zurükk, Matthäus hat die Aus-
rüche Christi zusammengeschrieben. Denn daß Papias hier nicht
ch κυριακά sagt, sondern λόγια schlechthin, kann wol nieman-
n irren. Späterhin konnte man auch Lehren, Anweisungen,
berweitige Aussprüche der Apostel, sofern der heilige Geist
rch sie redete, λόγια nennen; aber Matthäus konnte solche
ch nicht zusammenschreiben, sondern neutestamentische λόγια,
nd andere waren es doch wol nicht, die er sammelte, konnten
ur Aussprüche Christi sein.

Sezen wir nun dieses nach unserem Schriftsteller fest, und
agen uns selbst, ob es wol wahrscheinlich ist daß derselbe Mat-

*) Früher findet sich wol dieser Gebrauch nicht; denn niemand wird doch die Ἔκθεσις πίστεως κ. τ. λ. dem Justinus Martyr zuschreiben, wo allerdings τὸ θεῖον λόγιον collectiv für die heil. Schrift zu stehen scheint.

**) Cod. 228. p. 248. Bekk.

thäus ſpäterhin nach dieſer Sammlung von Reden noch
Evangelium geſchrieben habe: ſo kann ich nur ganz vernei
antworten. Denn gewiß mußte er in einer ſolchen das g
Leben Chriſti umfaſſenden Schrift, in welcher er ſich wol zu
ken nirgend auf jene Sammlung bezieht, auch die vorigen A
wieder mit aufnehmen, geſezt auch, er that noch andere hi
da er ja doch zuerſt diejenigen wird aufgezeichnet haben, die
als die bedeutendſten erſchienen. Wie unglaublich aber, daß
Papias dieſe zweite Schrift ſollte unbekannt geblieben ſein!
noch unglaublicher, daß er dann nicht mit wenigen Worten
eben dieſer Stelle noch ſollte bemerkt haben, Später aber hat
741 auch noch das geſchichtliche hinzugefügt nebſt einigen anderen
ben! Und nicht minder unglaublich gewiß, daß Euſebius
dieſen Zuſaz ſollte mißgönnt haben, des Buches erwähnend,
nicht neuteſtamentiſch geworden, das erſte neuteſtamentiſche
gegen übergehend, da er doch die ganze Stelle offenbar nur
theilt, um — wie das ſeine Weiſe iſt — zu zeigen,
neuteſtamentiſche Bücher dem Papias ſchon bekannt
Nein, Euſebius hat in ſeinem Papias nichts von zwei Schr
des Matthäus gefunden; mithin iſt auch wol nur dieſe eine
handen geweſen, und die war nicht unſer Evangelium. So
ergiebt ſich leicht und gewiß genug; aber wie nun jene Schr
des Matthäus ſo ganz und gar verſchollen iſt, und auf welch
Weiſe unſer Evangelium ſich nun grade den Namen des Ma
thäus hat aneignen können, das ſind die ſchwierigen faſt unlö
baren Fragen, welche ſich uns mit jener Gewißheit zugleich auf
drängen, eben ſo unabweisbar leider als ſie ſchwierig ſind. Ue
ber die erſte ſagt uns freilich unſer Autor noch etwas, das aber
wenig geeignet ſcheint uns unſerm Ziele näher zu führen. Er
ſagt uns nämlich, wie Matthäus die Reden Chriſti ſchriftlich
zuſammengeſtellt, ſo habe hernach jeder ſie, ſo gut er vermocht
— ja was? überſezt, ſagt man allgemein! Die Worte *) ἑρμήν

*) ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος. Euseb. l. c.

das freilich bedeuten; aber von je mehreren übersezt, wahrlich doch von allen in dieselbe Sprache, griechisch, um desto üger kann es sich ja verloren haben. Und doch findet sich allen diesen Uebersezungen weder bei den nächst spätern Kirschriftstellern die mindeste Spur, noch ist es dem Eusebius, Hieronymus so gut geworden, etwas davon zu Gesicht zu mmen! Und muß denn ἡρμήνευσε nothwendig übersezen uten? Das Wort hat einen sehr weitläuftigen Umfang, und t gewiß nur übersezen, wo von zwei Sprachen schon die Rede 742
, oder wo der ganze Zusammenhang es nothwendig so mit bringt. Aber weder jenes noch dieses ist hier der Fall. Offar ist durch die Structur des Sazes ἡρμήνευσε nicht in bindung mit τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ gesezt, sondern mit συνεγράψατο. Matthäus hat die Reden zusammengeschrieben, und in hebräischer Sprache, und andere haben sie — — Hier Uebersezt gar nicht nothwendig erfordert. Wenn es also Schwierigkeit verursacht, weil wir nicht wissen wie wir alle Uebersezungen vertilgen wollen: warum sagen wir nicht lieandere haben sie, so gut jeder konnte, erklärt, erläutert, anwendet? Großer Schwierigkeit entgehen wir dadurch. Denn so vielen Uebersezungen müßte sich doch wol eine wenigstens n auch nur so lange erhalten haben, daß das Werk auch ter noch bekannt und in Umlauf blieb; aber durch Erläuteen, welche die Substanz desselben mit in sich aufnähmen, nte es grade am leichtesten untergehen, indem diese übrig ben. Unser Autor nennt seine Erläuterungen auch ἑρμηίας *), und wie nüzlich könnte es uns sein, wenn noch mehr n seinem Werk vorhanden wäre, um zu wissen wie viel oder nig er unter diesem Ausdrukk befaßt, damit wir mit unsern klärungsversuchen doch gewiß innerhalb seines Sprachgebrau-

*) Bei Euseb. III. Kap. 39. οὐκ ἐπαύσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι τοῖς ἑρμηνείαις.

ches blieben! Indeß einiges iſt da, woraus wir ſehen kön
daß er das Wort in einem ſehr weiten Sinne nimmt. Andr
743 von Cäſarea *) führt aus ihm an, daß einigen Engeln auch
vertraut geweſen ſei über die Anordnung und Verwaltung
Erde zu herrſchen. Auf welche von den uns bekannten Ae
rungen Chriſti über die Engel man dies auch beziehen m
keine derſelben wird hiedurch irgend näher erläutert; ja es
ſich kaum denken, daß eine ſolche von Chriſto ſollte in Umla
geweſen ſein. Man kann alſo nur ſagen, daß Papias die
legenheit, die ihm eine Aeußerung Chriſti darbot, benuzt h
um dieſe Notiz anzubringen. Irenäus **) führt eben ſo an
Beſchreibung eines gigantiſchen Weinſtokks im Reiche Got
Dieſe gehört nun wol deutlich genug zu Ausſprüchen Chriſti w
wir ſie leſen Matth. 26, 29. Mark. 14, 25. Luk. 22, 18. Di
ſo ſehr gleichförmigen Abfaſſungen laſſen kaum vermuthen, d
noch andere im Umlauf geweſen: aber wenn auch, die Wor
des Erlöſers werden doch durch dieſe Beſchreibung gewiß nicht
in helleres Licht geſezt. Am ausführlichſten aber haben wir ei
von unſern neuteſtamentiſchen ganz abweichende Erzählung von
744 dem Ende des Judas ***). Dieſe, da Papias nur Reden de

*) Comment. in Apocalyps. cap. 34. *Καὶ Παπίας δὲ οὕτως ἐπὶ λέ-
ξεως· ἐνίοις δὲ αὐτῶν, δηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων, καὶ τῆ
περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν, καὶ καλῶς ἄρχειν παρη-
γύησε.* Was das folgende *καὶ ἐξῆς φησιν· εἰς οὐδὲν συνέβη τελευτῆσαι
τὴν τάξιν αὐτῶν* eigentlich heißen ſoll, wage ich nicht genau zu be
ſtimmen.

**) V, 33. Dieſe Nachricht aus dem Reiche Gottes, die Chriſtus ge
geben haben ſoll, klingt freilich höchſt fabelhaft, und wir müſſen d
dem Euſebius wol glauben, daß Papias dergleichen einfach und buch
ſtäblich genommen hat. Aber verwerfen wir deshalb alle Nachrichte
des Irenäus, weil er dieſes ganz ernſthaft und eben ſo nacherzählt?

***) Sie kommt dreimal vor, einmal bei Oecumenius zu Act. 1, 18.
T. I. p. 11 Ed. Frcof. und zweimal bei Theophyl. zuerſt kürzer zu
Matth. 27, 5 Ed. Venet. T. I. p. 154 hier jedoch ohne den Papias
zu nennen, und dann ſehr ausführlich zu Act. 1, 18. T. III. p. 16.

rn commentirt hat, nicht aber evangelische Erzählungen, kann nur vorgetragen haben zu solchen Aeußerungen wie Matth. 24 und Luk. 22, 21. 22. Aber aufgehellt wird auch die Ausspruch nicht weiter, Judas mag so gestorben sein oder so. chnet also Papias auch dergleichen Beschreibungen und Erlungen, die mit einem Ausspruch Christi in irgend einer Verdung stehen, mit zur ἑρμηνεία desselben: was für ganz verschiedenartige, gleichviel ob hebräisch oder griechisch verfaßte, Bezungen und Bearbeitungen der Sammlung des Matthäus könn dann nicht unter jener Formel ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦνατο ἕκαστος zusammengefaßt sein? Benuzungen einzelner Stelle, wenn sie homiletisch auseinandergelegt und auf gegebene Verhältnisse angewendet wurden; Bearbeitungen, theils rein erklärende, wenn jemand die Schwierigkeiten, die sich beim Verständniß darbieten, möglichst zu lösen suchte, theils so gemischte und durch mancherlei Abschweifungen bunte wie die Arbeit des Papias auch gewesen sein würde, wenn er die Sammlung des Matthäus zum Grunde gelegt hätte. Aber warum nicht auch nach seinem Sprachgebrauch solche, wenn einer zu den Reden und Aeußerungen Christi die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse hinzufügte, unter denen sie gesprochen werden? Denn das trägt zu

Die Vergleichung derselben würde hier zu weit führen. Nur so viel ist mir gewiß, daß der Ref. bei Oecum. die Angabe, Judas sei von einem Wagen zu Tode gequetscht worden, nur geschlossen hat, daß aber der Widerspruch gegen die Erzählung unseres Matth., wie Theophyl. ihn in der ersten Stelle ausspricht, daß nämlich Judas an dem Erhängen nicht gestorben, sondern damals ins Leben zurükgekehrt sei, auch nicht dem Papias angehört. Nach der zweiten Stelle Theophylakts und nach Oekumen. muß man glauben, diese Erzählung habe bei Papias mit den Worten angefangen, Μέγα δὲ ἀσεβείας ὑπόδειγμα, und dann folgt von selbst, daß er die unsrige vom Erhenken gar nicht gekannt habe. Sollte ihm demohnerachtet unser Matthäusevangelium bekannt gewesen sein? Das würde ich dann lieber verneinen. Aber freilich möglich bleibt es, daß jener bestimmte Widerspruch auch bei Papias vorangegangen und nur nicht wörtlich in die Berichte mit aufgenommen ist.

ja offenbar weit mehr zum Verſtändniß bei, iſt weit mehr hermeneutiſch als jene beiläufigen abſchweifenden Erzählungen!

Und dieſe Arbeiten anderer über die Sammlung des Matthäus ſcheinen uns ja nicht ganz verloren gegangen zu ſein, ja ſie haben uns wol die Sammlung ſelbſt mit erhalten. Denn eine ſolche Arbeit iſt unſer Matthäusevangelium; es verhält ſich zu der apoſtoliſchen Redenſammlung genauer betrachtet gerade ſo wie ich eben beſchrieben. Es ſchließt dieſe Sammlung in ſich, und fügt die örtlichen und zeitlichen Verhältniſſe hinzu, an Stellen wo nicht zu fehlen war, aus der mündlichen Ueberlieferung der urſprünglichen und eigentlichen Evangeliſten; oft aber auch ſo, daß man dem Bearbeiter ſeine Unſicherheit anmerkt. Dann hat er nur allgemeine Oertlichkeiten, den Berg, den See, und allgemeine Zeitlichkeiten, wie ſie immer wiederkehren mußten, Chriſtus zieht in den Städten umher und lehrt in den Schulen, oder er reiſt und das Volk ſammelt ſich um ihn her, er leidet unter dem Gedränge, er heilt und thut Wunder, oder er kehrt zurükk in die Stadt, wo er ſeinen gewöhnlichen Wohnſiz hat. Meine Abſicht iſt hier keineswegs, eine genaue Analyſe des Evangeliums zu geben, noch auch dieſe Anſicht von demſelben mit der herrſchenden nach allen Seiten zu vergleichen, oder die bereits mehrmals gegen den apoſtoliſchen Urſprung dieſes Evangeliums erhobenen Zweifel hierauf zurükkzuführen, ſondern nur vorläufig dieſe beiden Punkte aufzuſtellen, einmal daß wir keine Urſache haben zu läugnen, was uns ein ſo alter und hiezu wol befähigter Berichterſtatter erzählt, daß der Apoſtel Matthäus in paläſtinenſiſcher Mundart eine Zuſammenſtellung von Reden und Ausſprüchen Chriſti verfaßt habe, über welche hernach viele andere, jeder auf ſeine Weiſe, gearbeitet haben, und dann daß
746 unſer Matthäusevangelium eine ſolche Arbeit iſt, und eben davon ſeinen Namen *κατὰ Ματθαῖον* führt, weil es auf jener Schrift des Matthäus beruht. Das erſte halte ich ſchon für hinlänglich beglaubigt, indem der Sprache die größte Gewalt anthun muß, wer die Worte des Papias anders erklären will. Das andere

möchte ich gern noch etwas deutlicher machen, um die Aufmerksamkeit der Sachkundigen darauf zu lenken, aber ich kann jezt nur der Probe wegen versuchen aus dem jezigen Buch die Grundschrift auszuscheiden, und hie und da bemerklich machen, wie gut oder schlecht die spätere Arbeit sich anschließt.

Lassen wir vorläufig alles frühere, und fangen da an, wo wir erst λόγια suchen können, nämlich wo Christus öffentlich auftritt. Hier tritt uns nun als erster Abschnitt der Sammlung entgegen Kap. 5—7. Ich nenne die Bergpredigt eine Gnomologie, ohne bestreiten zu wollen daß nicht größere Stükke zusammengehören, aber sehr gewiß, daß sie nicht so als Eines von Christo ist gesprochen worden. Der Schein ihrer Einheit kommt auf die Rechnung dessen, der den historischen Rahmen um das erste Werk anfertigte; dieser Schein entsteht dadurch, daß dieser Christum, nach einer solchen allgemeinen Darstellung, die wir Kap. 4, 23—25 lesen, auf einen Berg, den wir nun im ganzen galiläischen Lande zu suchen haben, hinauf, und wo dieser wahrscheinlich erste Abschnitt der Sammlung zu Ende ging, von dem Berge wieder herabsteigen läßt, um nach Kapernaum zu gehen. Freilich wird dieser Schein noch verstärkt durch die Formel 7, 28. Καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους. Allein diese wird keinen, der einmal den rechten Gesichtspunkt gefaßt hat, irren: wir finden ähnliche, wo Christus eben so wenig das so umrahmte hinter einander gesprochen hat. Ein zweiter Abschnitt der Sammlung ist Kap. 10, Vorschriften für die Apostel. Auch für diese folgt mithin aus der Formel Kap. 11, 1 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων 747
κ. τ. λ. nicht, daß dieses hinter einander als Eine Rede gesprochen worden. Hoffentlich wird die Formel schon hier beim zweiten Male jedem geläufig als Schluß für einen Abschnitt der Redensammlung und Uebergang zu anderem. Die Einleitung mußte hier natürlich das Namensverzeichniß der Apostel geben und ihre beglaubigenden Vorrechte anführen; aber das unmittelbar vor-

hergehende Wort *) steht in einer so genauen Verbindung mit dieser Ausrüstung der Apostel, daß ich nicht zweifle, dieses hat auch bei dem Apostel an der Spize der folgenden Vorschriften gestanden, und daher sehe ich schon 9, 35. 36 als die gewöhnliche Einleitung unsers Evangelisten zu diesem Abschnitt an. Ein dritter Abschnitt aus dem Werk des Matthäus ist die Sammlung von Gleichnissen Kap. 13, 1—52. Daß diese nicht können so hinter einander gesprochen sein, liegt nicht nur in der Natur der Sache, sondern es läßt sich auch aus der Erzählung selbst auf das deutlichste nachweisen. Aber sie standen mit großem Recht ihrer Gleichartigkeit wegen in den λογίοις neben einander, und darum sind sie auch eben so eingerahmt; vorne die allgemeine Oertlichkeit, der See und der so häufige Zustand des Gedränges, und zum Schluß V. 53 das gewöhnliche *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας* und die allgemeine Oertlichkeit *μετῆρεν ἐκεῖθεν*; man kann aber hier, wie ich schon anderwärts bemerklich gemacht habe, nicht einmal wissen wo das ἐκεῖ ist. Wenn ich nun springe bis zum 18. Kap.: so will ich damit keineswegs behaupten, daß in dem zwischenliegenden nichts aus der apostolischen Sammlung sei, sondern nur keine so zusammenhängende Masse. Aber Kap. 18 sind wieder sehr verwandte Sprüche, die unter sich keineswegs
748 genau zusammenhängen, aber sie drehen sich alle um die Vorstellung von Abstufungen und Werthdifferenzen im Himmelreich; und ich denke sie haben als solche auch in der Sammlung einen abgesonderten Abschnitt gebildet. Die Einleitung konnte hier, wo Christus es mit den Aposteln allein zu thun hat, nicht füglich viel anders sein als wir sie 18, 2 lesen, und der Schluß und Uebergang 19, 1 ist der gewöhnliche *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆρε κ. τ. λ.* Das 23. Kap. sondert sich zwar nicht auf eben so bestimmte Weise von dem vorhergehenden und folgenden: aber ich bin doch ge-

*) 9, 37. *ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι κ. τ. λ.*

gt, es für eine besondere Abtheilung des Grundwerkes zu hal-
wenn gleich das Ende des Kapitels sich mit seinem Inhalt
issermaßen zum folgenden hinneigt. Denn die Einleitung des-
n hängt doch gar nicht so mit dem vorhergehenden zusam-
, daß es aus Einem Stükk damit zu sein scheinen könnte.
als, als niemand ihn mehr zu fragen wagte, redete er mit
Menge und seinen Jüngern, und das folgende hat wieder
dem ἐξελθὼν ἐπορεύετο, καὶ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐ-
ἐπιδεῖξαι αὐτῷ τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ seine besondere
bisherigen ganz verwandte Einleitung. Dieser Abschnitt hat
dem Inhalt nach eine gewisse Aehnlichkeit mit dem anti-
chen in der Bergpredigt; allein die Stimmung und die
tionsweise fühlt sich doch so verschieden heraus, daß
us, wenn er auch auf die Zeiten gar keine Rükksicht ge-
n hätte bei der Anordnung seines Stoffs, dennoch Grund
gehabt hat diese Sprüche von jenen zu sondern. Diese
leichung also der Disciplin, daß ich so sage, seiner Schule
der pharisäischen, und die Weissagung des Kampfes, der sich
dieser Differenz entwikkeln werde, bildete mit Recht einen
en kleinen Abschnitt. Wiewol es daher abweichend erscheint,
zwischen diesem Abschnitt aus der Sammlung und dem fol-
den nichts anderes eingetragen ist: so kann ich mich doch nicht 749
winden beide als ursprünglich eines anzusehn, und die den
en Einleitungsformeln unsers ἑρμηνευτὴς so ähnliche 24, 1
Apostel zuzuschreiben. Daß nun Kap. 24 und 25 in der
mlung so zusammengestellt waren, muß jeder eben so na-
ch finden, als unwahrscheinlich ist daß Christus dieses so
reinander sollte gesprochen haben. Von den Gleichnissen in
em Abschnitt gilt in Beziehung auf die im 13. Kapitel übri-
s dasselbe, was von Kap. 18 in Vergleich mit Kap. 5 ge-
t worden ist. Das Ende ist wie immer bezeichnet, denn es
ird auch von diesem Redeabschnitt zu den folgenden Erzählun-
n der Uebergang ganz auf die gewohnte Weise gemacht durch
καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους; so

daß sich in der That behaupten läßt, wo nur diese an sich betrachtet sonderbare hieraus aber sich ganz leicht erklärende Formel bei unserm Evangelisten vorkommt, da bezeichnet sie auch das Ende eines Abschnittes der apostolischen Sammlung.

Wenn wir nun diese neun Kapitel unseres Evangeliums *κατὰ Ματθαῖον* unbedenklich auf den Apostel, der die Reden Christi zusammenstellte, zurükkführen können, uns aber nun, abgesehen von unserm Evangelium, seine Arbeit im ganzen vergegenwärtigen wollen: so müssen wir gestehen, er hätte doch ganz vieles und zwar dem hier vorliegenden ganz gleichartiges, mithin offenbar auf seinem Wege liegendes, übergehen müssen in den Aussprüchen Christi, wenn er nur solche hätte zusammenstellen wollen, für die es nur einer gemeinsamen Ueberschrift bedurfte, wie Gleichnisse, oder gegen die Pharisäer, oder Regeln für die Apostel ꝛc., und alle ausschließen, zu deren Verständniß doch einige Kenntniß der veranlassenden Umstände gehörte. Wenn diese nur möglichst kurz mitgetheilt wurden ohne irgend einige Ausmalung lediglich um der Rede willen: so blieb das Buch ganz seinem Charakter getreu, und konnte immer noch ohne weitern Zusaz durch *τὰ λόγια συνεγράψατο* auf das passendste beschrieben werden. Von dieser Art giebt es nun viel in unserm Evangelio, aber es ist nicht mehr so leicht zu bestimmen, was davon jener Quelle angehören mag und was unser Evangelist aus anderweitigen besonderen Quellen oder gemeiner Ueberlieferung geschöpft haben mag. Denn da solche Reden, die eigentlich Antworten waren oder Entgegnungen, auch in der apostolischen Sammlung, wenn sie auch durch eine gemeinsame Ueberschrift verbunden waren, doch der Natur der Sache nach sich mehr vereinzelten: so konnte auch der Evangelist leichter Veranlassung finden sie zu zerstreuen und anderes dazwischen zu schieben. Daher ist hier wol jede Sonderung sehr mißlich, und ich will nur einer einzigen Anzeige nachgehn. Die Formel Kap. 22, 46 *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον, οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι* in Verbin-

dung mit dem folgenden τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησε κ. τ. λ hat so viel Verwandtschaft mit den bisher aufgezeigten Uebergangsformeln des Bearbeiters, und sezt sich so leicht in die um, Und es geschah, nachdem Jesus vollendet hatte ihnen allen zu antworten, redete er zu dem Volk und seinen Jüngern, daß sich die Vermuthung fast unwiderstehlich aufdringt, hier ende ein solcher Abschnitt aus der matthäischen Sammlung, welcher Antworten Christi enthielt. Nun finden wir dergleichen von der angezeigten Stelle rükkwärtsgehend zunächst 22, 35—45. Die Anknüpfung V. 34 ist auch hier nur eine nicht sehr glükkliche Uebergangsformel; denn daß Christus die Sadducäer zum Schweigen gebracht hatte, konnte für die Pharisäer kein besonderer Grund sein ihn zu versuchen, sondern hätte sie eher günstig für ihn stimmen müssen. Ferner Frage und Antwort 22, 23—33. Beide Stellen zeigen eine so große Analogie in der Behandlung, daß sie in dem apostolischen σύγγραμμα sehr natürlich ihre Stelle neben einander fanden. Der eigentliche Anfang dieses Abschnittes scheint aber 21, 23 zu sein; und ich glaube, daß das zweite Gleichniß 22, 1 unmittelbar hinter dem ersten, wie es 21, 44 schließt, gefolgt ist, und nur der Evangelist hat, um besser zusammen zu ketten, V. 45. 46 eingeschoben. Allein freilich auch 20, 20—28 ist Antwort auf eine Frage und 19, 27—20, 16 ebenfalls, und dann noch weiter rükkwärts 19, 16—26 und 19, 3—12. So daß alle diese Stükke könnten zu derselben Abtheilung der Sammlung gehört haben. Der Grund, wider seine sonstige Gewohnheit einen Abschnitt der Sammlung zu unterbrechen und anderes zwischen einzuschieben, läge dann für den Evangelisten in der Andeutung daß die Frage 21, 23 sich auf Christi Verkehr im Tempel bezog, weshalb er denn Christum allmählig mußte nach Jerusalem bringen. Und in der That die Andeutung 19, 1 μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας κ. τ. λ. und alles was er von hier an aus andern Quellen eingeschoben hat 19, 13—15; 20, 17—19 und 30—34, endlich 21, 1—22, hat offenbar diese Richtung. Will aber jemand auch das 19. Kap.

731

schon lieber zu diesem Abschnitt rechnen, um es nicht als einen besonderen betrachten zu dürfen: so wüßte ich nicht viel dagegen einzuwenden. Aus diesem ganzen Körper des Evangeliums, der das öffentliche Leben und Lehren Christi umfaßt, blieben also zunächst nur Kap. 8 und 9 übrig, ferner Kap. 11 und 12, wenn anders nicht Kap. 11 auch der Sammlung angehört. Denn es enthält auch fast lauter Rede Christi in vier verschiedenen Absäzen, die unverbunden auf einander folgen, zuerst Auseinandersezung der Differenz zwischen dem Täufer und ihm, dann über das Verhalten des Volkes zu beiden, Drohung gegen die, unter denen er sich vergeblich mühe, und neue allgemeine Einladung unter Bezeugung seines Einverständnisses mit der göttlichen Ord-
732 nung. Eben so möchte ich auch noch den ersten Theil des 15. und den Anfang des 16. Kapitels gern der Sammlung vindiciren: allein diese Stellen heben sich zu wenig heraus und sind zu nahe mit dem was mehr Erzählung ist verbunden, als daß sich über sie etwas mit gleicher Sicherheit behaupten ließe. Und wie leicht konnte auch in eine Zusammensezung wie unser Evangelium manches aus anderen Quellen kommen, was sehr gut in der Sammlung hätte Plaz haben können, was aber doch nicht aus ihr genommen ist und nicht in ihr gestanden hat. Es schien mir aber gerathen bis an diese Grenze zu gehen, damit sich desto deutlicher zeige, wie die Sicherheit des Urtheils abnimmt, wenn die Beschaffenheit des Stoffs und die Art wie er eingereiht ist, nicht mehr die gleiche Indication geben. Was nun noch übrig ist aus jenem Hauptstükk des Evangeliums, das sind solche Elemente der evangelistischen Ueberlieferung, wie einige Heilungen, die Speisung, die Verklärung, der Einzug, die in keiner zusammenhangenden Relation, wie der Verfasser doch eine geben wollte, fehlen durften. Doch hiemit haben wir es für jezt nicht zu thun. Außer diesem Hauptstükk aber, vor Kap. 5 und nach Kap. 25, glaube ich nicht daß wir Bestandtheile unserer apostolischen Sammlung zu erwarten haben. In den Tischreden Kap. 26, 17—35 ist zuviel dialogisches, und noch weniger konnte

Leidensgeſchichte, wieviel herrliche Ausſprüche Chriſti auch in, vorkommen, in einer Schrift Plaz finden, die nur Reden ſti zuſammenſtellen wollte, vielmehr konnte dieſe ſehr ſchikt mit den lezten Reden Chriſti von ſeiner Wiederkunft ſchließen. Uebrigens will ich keineswegs behaupten daß unſer Evan- um die ganze Sammlung des Apoſtels in ſich aufgenommen e. Vielmehr iſt mir dieſes eher unwahrſcheinlich. Denn es e zu wunderbar, wenn alle einzelnen Theile ſich gleich gut ſolche Weiſe, wie hier geſchehen iſt, hätten behandeln laſſen, underbar, wenn nicht auch die Vorliebe für einige Theile 755 Ganzen andern ſollte geſchadet haben. Daher können wol ähnliche Bearbeiter anderes aufgenommen haben *), und s, was wir in dem unſrigen finden, ausgelaſſen. Denn mt deren mehrere gegeben zu haben, welche die apoſtoliſche ulung in demſelben Sinne behandelten wie unſer Evange- , ſo daß man den Namen εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον ſſermaßen als einen Familiennamen anſehen muß. Nach- ni haben wir von zweien dergleichen, nämlich dem εὐαγγέ- ον κατ' Ἑβραίους, und dem Evangelium deſſen ſich die oniten bedienen. Ja ich möchte ſagen, wenigſtens von zweien; n unter den Erwähnungen, die uns übrig geblieben, latitiren hrſcheinlich noch mehrere von einander verſchiedene Recenſionen, erachtet der einen Stelle des Hieronymus, wo er auch dieſe en als eines anſieht **). Denn da er ſonſt nirgends des nderen Evangeliums der Ebioniten erwähnt: ſo ſcheinen ſie her nur der Verwandtſchaft wegen aus Verſehen gekommen

*) Nur ſo viel mag wol mit ziemlicher Gewißheit behauptet werden können, daß von den Reden, welche Johannes uns aufbewahrt hat, in der Sammlung des Matthäus nichts enthalten geweſen iſt, was auch damit zuſammenſtimmt, daß er von einem überwiegend paläſtinenſiſchen Standpunkt ausging.

**) Comment. in Matth. cap. XII, 13. In evangelio, quo utuntur Nazareni et Hebionitae, quod nuper in graecum de hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur plerisque Matthaei authenticum.

zu sein, wogegen die Unterscheidung, die sich bei Epiphanius findet, zu bestimmt ist, um sie zu übersehen. Denn dieser nennt das Evangelium, dessen sich die Nazaräer bedienen, ein vollständigstes Matthäusevangelium, das der Ebioniten aber ein verfälschtes und beschnittenes *); und einen andern Maaßstab als den kanonischen Matthäus kann er hier nicht angelegt haben. Wenn sich also beide zu diesem entgegengesezt verhalten: so können sie nicht dasselbe gewesen sein. Nun will ich freilich nicht behaupten, der Ausdrukk πληρέστατον sei im Vergleich mit dem kanonischen Matthäus gemeint, als ob der nazarenische Matthäus vollständiger gewesen wäre als der unsrige; sondern nur im voraus als Gegensaz gegen das ebionitische gestellt, oder bezüglich auf die vorher abgehandelten Cerinthianer, welche ebenfalls einen unvollständigen Matthäus hatten; aber auch so bliebe doch immer der Unterschied zwischen dem nazarenischen und dem ebionitischen, wenn jenes auch nur in hebräischer Sprache genau unser Matthäusevangelium war. Das verstümmelte läßt sich auch keineswegs auf die Genealogie ausschließlich beziehen; denn Epiphanius ist über die Nazaräer ungewiß, ob sie die Genealogien abgeschnitten haben, und nennt ihr Evangelium doch das vollständige. Auch sagt er von den Cerinthianern bestimmt, daß sie die Genealogien gebraucht, und wir hätten dann doch zwei auf verschiedene Weise verstümmelte Matthäusevangelien. Nun aber kann ich auch dieses keineswegs so verstehen, als ob sie unsern gegenwärtigen Matthäus vor sich gehabt und daraus beliebig dies und jenes weggelassen hätten. Dagegen sprechen zu bestimmt die angeführten Verfälschungen, die zum Theil von solcher Art sind, daß man sie nur als ursprünglich verschiedene Erzählungen derselben Begebenheit ansehen kann **); andere sind

*) Haeres. 29, 9 und 30, 13.

**) Z. B. die Erwählung der Apostel aus dem ebionitischen Evangelium bei Epiphanius; ingleichen ebendas. die Erzählung von der Taufe Christi, die zugleich bedeutend abweicht von dem was nach Hieronym. (zu Jes. 11, 2) in dem Evangelium der Nazaräer stand.

daß wir ihnen in unserm Matthäus gar keinen Plaz anwei-
simmten *) Ja ich möchte behaupten, aus dem, was uns 756
hanius aus diesem Evangelium mittheilt, ließe sich mit ziem-
r Sicherheit schließen, wenn es irgend nur Einheit des Cha-
ns und des Stils gehabt hat, muß das erzählende fast durch-
abweichend von unserm Matthäus gewesen sein. Da nun
der Anfang, wie man deutlich sieht, gefehlt hat: wie ist
dazu gekommen es einen Matthäus zu nennen, wenn es
wenigstens eine eben so durchgehende Aehnlichkeit gab zwi-
beiden als die Verschiedenheit offenbar durch das ganze
gangen sein muß? Und diese Aehnlichkeit wird dann wol
anderem zu suchen sein, als in der beiden gemeinschaft-
Grundlage, der apostolischen Redesammlung, durch welche
ichheit der Anordnung auch in den dazwischen geschobe-
zählungen schon mit bedingt war. Hiegegen wird wol
d aus dem Grunde Einspruch thun, daß in diesen Evan-
nicht nur Erzählungen, sondern auch einzelne Aussprüche
gestanden haben, die unserm Matthäus fremd sind. Denn
theils können ja diese auch grade in Erzählungen vorgekom-
sein; anderntheils ist es wol höchst natürlich, daß auch von
apostolischen Sammlung selbst Abschriften entstanden, welche
Glossen aus der gemeinsamen Quelle der evangelistischen
lieferung bald mehr bald weniger sachgemäß und authentisch
hrt wurden. Allein ich bin nicht nur genöthiget, das na-
ische und das ebionitische Evangelium als nicht nur von un-
Matthäus, sondern auch unter sich verschieden anzusehen,
rn auch, wenn ich alle hieher gehörigen Stellen des Hiero-
us zusammennehme, kann ich mich nicht überzeugen daß er
mall von derselben Abfassung rede. Auch abgesehen von der
örtlich unverdorbenen Stelle **), wo er selbst jenes hebräische
ch, von welchem er wußte daß es in Cäsarea war, und wel- 757

*) Wie das Verbot der Opfer bei Epiph. 89, 16.
**) Catalog. script. s. v. Matthaeus.

ches er in Beröa zum Abschreiben erhielt, als die Urschrift unseres kanonischen Matthäus darstellt, da er dies sonst *) nur als eine weitverbreitete Meinung ausspricht, läßt sich schwerlich begreifen, wie er diese Vorstellung, die ihm aus jenem Exemplar, welches er abgeschrieben, und — denn dieses wird doch dasselbe gewesen sein — aus welchem er seine griechische und lateinische Uebersezung des Evangeliums κατ' Ἑβραίους angefertigt hat, als völlig unzulässig und grundlos erscheinen mußte, nicht offener und stärker widerlegt hat, sondern sie mehrere Male unter verschiedenen Formeln wiederholt, eben indem er Stellen anführt, welche von unserm Matthäus ganz fremdartig abstechen. Ich weiß dies nur entweder dadurch zu erklären, daß er wirklich insgeheim jenes Evangelium für das ursprüngliche Werk des Apostels gehalten hat, und den kanonischen Matthäus für eine Umarbeitung mehr als eigentliche Uebersezung, weshalb er denn auch jenes sogar ins griechische übersezt hatte, um es auch unter den griechisch redenden Christen neben dem kanonischen in Umlauf zu bringen. Oder er müßte doch, außer jenem welches er übersezt, noch andere Exemplare unter demselben Titel gekannt haben, welche unserm Matthäus bedeutend näher standen; es habe aber nicht auf seinem Wege gelegen, das Verhältniß zwischen beiden genau zu ermitteln, und darum habe er auf der einen Seite die Meinung ebenfalls nicht ohne eine gewisse stillschweigende Beistimmung vorgetragen, welche das Evangelium der Ebräer mit unserm Matthäus identificirt, auf der andern Seite aber es sich zum besonderen Geschäfte gemacht, Stellen mitzutheilen, aus welchen jedem die große Verschiedenheit zwischen beiden recht mußte in die Augen springen. Beides erklärt einigermaßen, bei-
757 des hat auch seine großen Unwahrscheinlichkeiten; aber ich sehe kein drittes, und einer Erklärung bedürfen doch diese übel zusammenklingenden Angaben allemal. Nur so viel scheint mir festzustehen, daß mehrere Evangelienbücher ohnerachtet sehr bedeuten-

*) Vergl. die oben angeführte Stelle Comment. in Matth. zu 12, 13.

der Verschiedenheiten doch so mit einander verwandt waren, daß sie insgesammt auf den Matthäus zurükkgeführt wurden, daß einige *) von diesen in aramäischer Sprache vorhanden waren und deshalb auch den gemeinsamen Namen κατ' Ἑβραίους führten, daß der Apostel Matthäus keines von allen diesen verfaßt hat, sondern nur in aramäischer Sprache diejenige Sammlung von Reden und Aussprüchen Christi, welche Papias ihm zuschreibt, daß diese jener ganzen Familie von Evangelienbüchern zum Grunde gelegen hat, daß auch von unserm kanonischen Matthäusevangelium der eigentliche Verfasser unbekannt ist, und nicht bewiesen werden kann, es sei ebenfalls ursprünglich aramäisch abgefaßt worden, endlich daß Papias Schriften aus dieser Familie gekannt und sie unter der Formel ἡρμήνευσε δ', ὡς ἠδύνατο ἕκαστος mit zusammengefaßt hat.

Eben so wenig aber, glaube ich, dürfen wir uns bedenken zu behaupten daß die Schrift des Matthäus auf die übrigen kanonischen Evangelien keinen ähnlichen Einfluß ausgeübt hat. Denn von Johannes ist nicht nöthig etwas zu sagen; der Verfasser unseres Lukas aber, von dem wir nicht einmal wissen, ob er des aramäischen kundig gewesen, hat die Redesammlung, wenn auch gekannt, doch augenscheinlich nicht gebraucht, auch nicht brauchen können, da er viele Aussprüche Christi, welche Matthäus gleich in seinem ersten Abschnitt von ihrem geschichtlichen Zusammenhang abgerissen mit ähnlichen vereinigt gab, in seinen Materialien in ihrem wirklichen Zusammenhange fand. Sein Verhältniß zu unserm Matthäusevangelium aber, vornehmlich in den mehr erzählenden Theilen, ist eine hieher gar nicht gehörige Frage. Näher unserm Gegenstand verwandt wäre es, zu erfor-

*) Denn der auch unvollständige Matthäus der Cerinthianer war wol schwerlich aramäisch. Irenäus freilich scheint L. III. 11, 7 von diesen zu sagen, sie hätten das Evangelium des Markus gebraucht; allein dies kann, wenn er wirklich diese Secte meint, nur ein Mißverständniß sein, da Epiphanius ausdrüklich sagt daß sie den Matthäus wegen der ἐνσαρκος γενεαλογία gebrauchten.

schen, ob die im Lukas vorkommenden Gleichnisse und anderweitigen Reden Christi, welche unser Matthäusevangelium nicht kennt, nur von dem Verfasser des lezteren übergangen worden, oder ob und warum sie auch in der Sammlung des Apostels gefehlt haben. Was endlich den Markus betrifft: so führt das Zeugniß unseres Papias uns gänzlich von Matthäus ab auf eine andere Quelle hin.

Dieses Zeugniß ist nun ausführlich genug, aber auch nicht minder schwierig, und theils wol deshalb, theils auch weil man unser Markusevangelium fast immer nur in Bezug auf die beiden andern zu betrachten pflegt, weniger, als es mir zu verdienen scheint, berükksichtiget worden. Papias nämlich handelt von einer Schrift eines Markus, deren Entstehung er ziemlich genau beschreibt, und von der er mit einem solchen Interesse spricht, wie er schwerlich würde gethan haben, wenn er sie nicht selbst gekannt hätte. Ob aber diese Schrift unser gegenwärtiges Markusevangelium ist, das ist mir wenigstens im höchsten Grade zweifelhaft; und muß die Frage verneint werden, so entsteht dann die zweite Frage, wie sich unser Evangelium zu jener Schrift verhält; eine Frage, mit deren Beantwortung wir schwerlich so weit kommen werden als beim Matthäus möglich war. Die Entstehung der Schrift beschreibt er folgendermaßen. Ein Markus — ob das neue Testament dieses Namens nur einen erwähnt oder mehrere, und ob der unsrige dieser oder einer von diesen ist, das kann vor der Hand ganz gleichgültig sein, — aber einer dieses Namens, sagt Papias, sei der ἑρμηνευτὴς des Petrus gewesen; und hier trage ich allerdings kein Bedenken das Wort durch Dolmetscher zu übertragen. Denn es folgt hernach ausdrükklich, er habe den Petrus begleitet, also ist auch ἑρμηνευτὴς so zu verstehen wie es sich hiezu schikkt. Einen Erklärer oder Commentator brauchte Petrus nicht wo er selbst war, und schwerlich läßt sich ein anderes Verhältniß denken, als daß er der Sprache wegen einen brauchte, der ihn verständlich machte, und auch wol keine andere Sprache als die griechische, deren des-

Petrus nicht ganz unkundig gewesen zu sein braucht, um
eines zu bedürfen, der dasjenige dolmetschte, was er geläu-
ur in seiner Muttersprache auszudrükken wußte, und der
einhalf, wenn ihm irgendwo ein Ausdrukk abging. Nun
Petrus, wie es das Bedürfniß seiner Belehrungen mit sich
, in denselben auch Reden und Thaten Christi angeführt;
as hievon Markus mit seinem Gedächtniß aufgefaßt, das
genau niedergeschrieben, ἀκριβῶς ἔγραψε sagt Papias
τοι τάξει *). Der Sinn dieser lezten Worte muß vor-
festgestellt werden; aber ich glaube, wenn man alles zu-
nimmt, können sie unmöglich etwas anderes heißen als
zelt ohne Zusammenhang **). Es könnte zwar an
ch betrachtet auch heißen, nicht in der gehörigen Ord-
dann wäre der Sinn, daß Markus die richtige Zeit- 760
oft verfehlt oder eine sachliche Ordnung, die er einge-
ht festgehalten habe. Allein was Papias oder vielmehr
πρεσβύτερος, aus dessen Munde jener referirt, zur Entschul-
des Markus sagt, führt offenbar auf jenes, wie auch der
Zusammenhang der Rede. Petrus kann doch in seinen
rträgen, die er nach dem Bedürfniß einrichtete, und bei
s gar nicht auf eine geschichtliche Zusammenstellung der
des Herrn abgesehen war ***), aus dem Leben Christi
nur einzelnes als Beispiel oder des Beweises halber an-
und wenn nun Markus keine andere Quelle hatte, wie
auch nur auf den Gedanken kommen, aus solchen Bruch-
eine zusammenhängende Geschichte zu machen? Eben die-

Daß das Punkt hinter ἔγραψε gelöscht werden muß, bedarf keiner
dnung.

Das wesentliche in der militärischen Bedeutung von τάξις scheint
erall das geschlossene Glied zu sein. So kommt auch τάξις vor dem
σποράδην entgegengesezt (Polyb. 10, 30. 9)4 was also οὐ τάξις ist,
ist σποράδην, vereinzelt, zerstreut, jedes für sich.

) οὐ πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οἷον ὥσπερ
συντάξων ποιούμενος τῶν κυριακῶν λόγων.

ser gänzliche Mangel einer andern Quelle für seine Aufzeichnung wird hier auf das bestimmteste vorausgesezt, und nur um jeden Gedanken an das Gegentheil abzuweisen, sagt der Referent ausdrükklich, Markus habe Jesum selbst niemals gehört, sei ihm auch niemals nachgefolgt, sondern nur späterhin dem Petrus *). Noch minder deutlich zielt eben darauf das folgende. Denn wenn gesagt wird, Markus habe seine Achtsamkeit ganz darauf verwendet, nichts was er gehört hatte zu übergehen und nichts davon zu fälschen **): so hat er auf jenes andere, das, was er einzeln und in die Belehrungen des Apostels verflochten gehört hatte, um sich in Verbindung zu bringen, gar nicht Bedacht genommen. Offenbar liegt auch in dieser Erzählung des Papias, daß Petrus an dieser Schriftstellung des Markus gar keinen Theil weiter genommen; ganz gegen das was die spätern nach der gewöhnlichen Art in die Quellen noch von ihrem Wasser zuzugießen, auch hieraus gemacht haben. Denn alles, was zu Gunsten des Markus gesagt wird, könnte ihn auch nicht im geringsten wegen des Mangels an τάξις entschuldigen, wenn Petrus mit Hand angelegt hätte. Darum muß man eher glauben, Markus habe nur hinter dem Rükken des Petrus, oder vielleicht erst als er nicht mehr mit ihm in dieser Verbindung stand, das gehörte niedergeschrieben.

761

Was war also diese Schrift des Markus, welche Papias uns beschreibt? Eben so wenig unser Markusevangelium, wie

*) οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ. — Uebrigens ist schwer zu glauben, daß ein Bekannter und Zeitgenosse der Apostel, und auf einen solchen sagt doch Papias hier aus, von dem Johannes Markus, dessen Mutter ein Haus in Jerusalem hatte, und mit den ersten Jüngern so befreundet war, daß diese sich bei ihr versammelten und Petrus nach seiner Befreiung die Brüder gleich dort aufsuchte, so bestimmt sollte behauptet haben, er habe den Herrn selbst nie gehört. Also dieser Johannes mit den Beinamen Markus ist wahrscheinlich nicht der, von dem die Rede ist.

**) ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

andere unſer Matthäusevangelium; ſondern auch eine Samm-
, eine Sammlung von einzelnen Zügen aus dem Leben
ſi, geſprochenes und gethanes *), genau ſo wiedergegeben
Petrus ſie in ſeine Lehrvorträge eingeſtreut hatte, weder zu
fortlaufenden ganzen verbunden, noch auch in beſtimmten
mitten ſei es nach der Zeitfolge oder nach einer ſachlichen
ung geſtellt, ſondern aufgeſchrieben wie ſie einzeln in der
nerung hervortraten **). Und aufgezeichnet hat er ſie wahr- 762
lich griechiſch, theils weil des aramäiſchen als des ſeltneren
ausdrüklich würde gedacht worden ſein, theils auch weil
hon deshalb, weil Markus dem Apoſtel als Dolmetſcher
voraus ſezen müſſen daß ihm das griechiſche das gewohn-
.

ſe wäre denn dieſe Ausſage des Papias freilich, wenig-
mittelbar, keine Bewährung für unſer Markusevange-
allein ſie muß uns mehr werth ſein, als wenn ſie nur
wäre. Denn wir können nunmehro nachweiſen, was wir
nur als eine in hohem Grade wahrſcheinliche Vermuthung
llen dürften, daß nämlich ſolche Sammlungen wie dieſe
Sammlungen von Reden und Sprüchen und Sammlun-
von einzelnen Zügen und Thaten der zuſammenhangenden
gelienſchreibung nach Art unſerer ſynoptiſchen natürlich
gegangen ſind, weil in dieſen Zeiten überwiegender Verkün-
gsthätigkeit die ſchriftliche Auffaſſung nur auf eine ſehr be-
lte Weiſe des Bedürfniſſes wegen Raum fand. Aber nicht
dieſes, ſondern auch daß die apoſtoliſche Predigt ſelbſt eine
quelle war für die überall die Verkündigung des Chriſten-
begleitende und vornehmlich da, wo nur erſt ein un-
unter Ruf von Chriſto hingedrungen war, ſie weſentlich

*) ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.

**) ὅτε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευ-
σεν. Auch dieſes ἔνια kann ja offenbar nicht ſo verſtanden werden, als
ob er anderes auch wol anders geſchrieben als er ſich erinnerte; ſon-
dern alles zwar ſchrieb er ſo, aber er ſchrieb überhaupt nur ἔνια.

unterſtützende evangeliſtiſche Erzählung und dann auch allmähl
Geſchichtſchreibung. Wenn Markus, wie doch das wahrſche
lichſte iſt, noch als Dolmetſcher des Petrus ſchrieb: ſo konnte
auch nicht anders als die Zeit dazu ſich gleichſam abſtehlen, u
es wäre das unwahrſcheinlichſte von der Welt, daß er aus
Materialien, die er von Petrus auffing, ſollte eine ſolche Sch
wie unſer Evangelium gemacht haben; vielmehr iſt das natü
lichſte grade das was uns Papias erzählt, daß er ſich gern b
703 gnügte, nur was ihm grade erinnerlich wurde, wenn er M
gewann, möglichſt genau niederzuſchreiben. Auch dachte er da
gewiß nicht an ein eigentliches Publicum, an eine öffentliche Be
kanntmachung, ſondern beabſichtigte, außerdem daß er das gehört
für ſich ſelbſt feſthalten wollte, zunächſt nur Mittheilung an di
jenigen, welche ſich dem Geſchäft der Evangeliſten widmeten.
Und auch für dieſe war die vereinzelte Aufzeichnung das ange
nehmſte; denn ſo konnte jeder jedes nach ſeiner beſonderen Vor
tragsweiſe und ſeinen Zwekken gemäß ſich ſelbſt einreihen, wie
ich denn ſolche nach verſchiedenen Geſichtspunkten gemachte Zu
ſammenſtellungen einzelner Züge von der Art wie Markus ſie
lieferte, in unſerm Lukasevangelium nachgewieſen zu haben hoffe.
Wenn nun aber jemand dieſe Aufzeichnungen von Markus er
hielt mit der Nachricht, es ſei alles aus dem Munde des Petrus,
und ein ſolcher ſchrieb nun eine zuſammenhängende Geſchichte
Chriſti, welche aber vorzüglich dieſe Sammlung enthielt und nur
ſoviel als nöthig anderes aufnahm: ſo konnte eine ſolche Schrift
mit vollem Recht ein εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον heißen. Schwer
lich hat man Grund genug gehabt von der Schrift, welche un
ter dieſem Titel vorhanden geweſen iſt, zu behaupten, daß ſie
auch unſerm Matthäus verwandt geweſen; ich würde ihr lieber
den eben bezeichneten Urſprung zuweiſen. Und eben ſo wie Mar
kus werden es auch wol die Gehülfen anderer Apoſtel gemacht
haben. Kamen nun dergleichen Sammlungen ſolchen in die
Hände, die ächtes und unächtes nicht gehörig zu unterſcheiden
wußten, oder die gar ſelbſt von irrigen Meinungen über Chriſtus

ngen waren: so konnten unter apostolischen Namen Evange-
erscheinen, wie κατὰ Θωμᾶν oder κατὰ Βαρθολομαῖον,
e die Kirche als apokryphisch verwerfen mußte, ohne daß
dennoch streng genommen sagen konnte daß sie jenen Apo-
wären untergeschoben worden.

Es soll mir zwar gar nicht unerwartet sein, wenn diejeni- 704
die sich von gewohnten Vorstellungen nicht losmachen kön-
hierüber nicht anders urtheilen, als daß ich mittelst eigner
dungen aus unbedeutenden Zeilen eines unzuverlässigen Schrift-
einen ganzen Roman gebildet hätte: allein mich will es
n, daß in allem, was sonst seit geraumer Zeit über un-
ngelien gesagt worden, mehr erfundenes ist als in dieser
ung; und was den Papias betrifft, so sind diese Aussa-
t von der Art, daß jemand könnte eine Absicht gehabt
ihm etwas hierüber aufzubinden, das rechte wissen kon-
e seine Abnehmer allerdings. Soll aber nun die Frage
ortet werden, ob auch unser Markusevangelium wegen sei-
erwandtschaft mit der von Papias beschriebenen Schrift zu
Namen gelangt sei, oder ganz unabhängig hievon: so ist
große Behutsamkeit nöthig. Ist es nämlich so entstanden
dieser Sammlung wie das Matthäusevangelium aus jener
nte es eben so gut von dem Verfasser der Sammlung ein
γέλιον κατὰ Μάρκον heißen als von deren Gewährsmann
ßem Autor eines κατὰ Πέτρον. Es müßte dann, um die
zu beantworten, zunächst untersucht werden, was für Ele-
unseres Markus sich wol dafür ansehen lassen, daß sie auf
Weise aus den Reden des Petrus könnten genommen sein.
eitig ist diese Frage weit schwieriger als die verwandte beim
häusevangelium; und indem ich sie hier nur aufstelle, da
Absicht nur dahin ging zu zeigen daß die Aussage des
as sich nicht auf unser Evangelium unmittelbar beziehen
, begnüge ich mich schließlich nur auf ein Paar dahin ge-
e Punkte aufmerksam zu machen.

Zuerst nämlich scheint der Umstand, daß unser Evangelium

wenig längere Reden Christi enthält, für seine Entstehung
765 der Sammlung des Markus zu sprechen. Denn dergleichen
über mehrerlei Gegenstände verbreitende Discurse konnte Pe
nicht füglich in seinen Didaskalien mitgetheilt haben; und wo
dennoch in unserm Evangelium dergleichen finden, würden
sie vorläufig als hinzugekommene Bestandtheile anzusehen ha
Bei den Erzählungen, an welchen es bei weitem reicher ist, wo
zunächst nicht sowol darauf zu sehen sein, ob sie vieles enthie
was die Persönlichkeit des Petrus betrifft oder was er al
wissen konnte, sondern vielmehr nur darauf, ob Petrus sie kon
als Vorbilder, um zur Nachahmung Christi aufzufordern,
braucht haben, oder ob sie solche Aussprüche Christi enthal
durch welche Petrus seine Einrichtungen, Vorschriften und
ren konnte begründen wollen. Kommt dann noch dazu, daß
Darstellung das freilich nicht leicht zu beschreibende, aber
bei einiger Uebung sehr leicht zu unterscheidende Gepräge
woran wir erkennen was von einem Ohren- und Augenzeugen
berichtet wird: so würden solche Erzählungen ganz vorzüglich
ursprünglichen Sammlung des Markus zuzuweisen sein. Und
fände sich dann, daß der Verbindung solcher Stükke mit ande
auch die Anschaulichkeit und Sicherheit fehlt, durch welche
das Evangelium des Johannes in dieser Hinsicht so gänzlich
den andern unterscheidet: so würde dieses dann noch einen neuen
Beweis dafür liefern, daß das Evangelium in der That au
diese Art zusammengesezt ist. So wie hingegen, je mehr alles
schiene aus Einem Guß zu sein, um desto eher würden wir uns
genöthigt finden zu der entgegengesezten Voraussezung unsere Zu
flucht zu nehmen, daß die von Papias beschriebene Schrift
unserm Markusevangelium gar nichts zu schaffen habe, und
die Gleichheit des Namens nur einer von jenen sonderbaren Zu
fällen sei, dem wir es übrigens doch allein zu verdanken hätten
daß Eusebius uns jene Stelle des Papias aufbehalten. Allein
766 das kritische Gefühl ist über dergleichen Gegenstände noch immer
so wenig übereinstimmend ausgebildet unter uns, daß leicht, wenn

sich dieselbe Regel anerkennend, der eine zu diesem der andere dem entgegengesezten Resultat kommen wird. Nur dieses achte ich, damit die Untersuchung desto unbefangener geführt werden könne, noch bevorworten, daß nämlich die Frage, welche überall als das wichtigste angesehen zu werden pflegt in dieser Sache, wie sich nämlich das Evangelium des Markus gegen die andern beiden verhalte, in gar keinem Zusammenhang mit derselben steht. Denn auf keinen Fall kann wol der Verfasser unsers Markus im ausschließenden Besiz jener Sammlung des Dolmetschers Petri gewesen sein. Sei er der erste gewesen, der sie zu einem vollständigen Evangelium benuzt hat: so kann unser Matthäusevangelium sich aus diesem ergänzt haben, aber eben so gut auch kann es unabhängig von demselben zu Elementen der ihm zum Grunde liegenden Sammlung gekommen sein. Und eben so kann der Autor unseres Lukas den Verfasser unseres Markus schon zu denen zählen, welche vor ihm versucht haben eine Erzählung der christlichen Begebenheiten aufzustellen, ohne daß er vielleicht von dessen unmittelbarer Quelle etwas erfahren; aber es ist auch möglich daß er in seiner Forschung nach den ursprünglichen Quellen auf die aus Petri Reden gemachte Sammlung gestoßen ist ohne unser Markusevangelium zu kennen. Unser Markusevangelium kann aber auch später geschrieben sein als die beiden andern; der Verfasser kann mit diesen bekannt gewesen sein und sich aus ihnen ergänzt haben, ohne vielleicht zu beachten wie sich diese zu seiner Quelle verhalten, und doch kann, ohnerachtet er diese Quelle immer zum Grund legte, der Schein entstanden sein, als ob er nur bald dem einen bald dem andern von jenen beiden gefolgt sei. Und so ergiebt sich denn, daß, auch wenn man von der Voraussezung ausgeht, unserm Matthäusevangelium liege die Redensammlung des Apostels Matthäus, unserm Markusevangelium die Geschichtssammlung des Dolmetschers Markus zu Grunde, und beiden sei ihr Name aus diesem Verhältniß entstanden, dennoch zwischen unsern drei Evangelien in ihrem dermaligen Zustande alle verschiedenen Verhältnisse mög- 767

lich sind, welche man ohne jene Voraussezung entdekt haben will. Da nun aber die Aussage des Papias uns mit zwei ursprünglichen Schriften bekannt macht: so wird dieses offenbar die erste Untersuchung, wie sich die gegenwärtigen gleichnamigen Schriften zu jenen verhalten. Gelingt es nun, mit einiger Gewißheit in unsern beiden Evangelien, was ihren eigenthümlichen Quellen angehört, herauszusondern: dann tritt die vergleichende Betrachtung ein und gewinnt vorzüglich die Tendenz auszumitteln, ob und in wiefern unser Matthäus sich aus der Quelle unseres Markus und umgekehrt, oder beide sich aus der von unserem Lukas vorzüglich repräsentirten evangelistischen Ueberlieferung insgemein ergänzt haben. Dann endlich muß die Gegeneinanderhaltung dieser mit dem Johannes ergeben, weshalb jenen fast alles fehlt was dieser uns mittheilt. Auf jeden Fall aber zeigt uns die Nachricht des Papias, wenn wir die Voraussezung annehmen, auf welche sie so natürlich führt, erst recht deutlich, wie trefflich unser evangelistischer Schaz organisirt ist. Denn auf der einen Seite giebt uns die Schrift des Johannes das wichtigste aus den zusammenhängenden Erinnerungen eines solchen der in dem engsten persönlichen Verhältniß zu Christo stand, auf der andern die des Lukas die Resultate einer prüfenden Forschung nach dem zuverlässigsten von dem was über Christum in dem Gesammtgedächtniß, daß ich so sage, der apostolischen Kirche niedergelegt war; und in der Mitte zwischen diesen beiden stehen dann die beiden Evangelien, deren Kern aus gesammelten einzelnen apostolischen Erinnerungen besteht, die aber erst durch Ergänzung aus dem Gesammtgebiet der Ueberlieferung zu einem ganzen werden konnten.

Ueber

die Lehre von der Erwählung,

besonders

in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen.

(Aus dem ersten Hefte der theologischen Zeitschrift.)

1819.

Es iſt bekannt, daß die ſtrenge Faſſung dieſer Lehre, welche man ſeit langer Zeit durch die Formel des unbedingten göttlichen Rathſchluſſes zu bezeichnen pflegt, zuerſt von Auguſtin, zulezt von Calvin vorgetragen, von beiden ſo, daß ſie ſich einestheils durch die deutlichſten Ausſprüche der Schrift gedrungen fühlten ſie ſo und nicht anders zu ſtellen, anderntheils aber auch zeigten wie nothwendig Widerſprüche gegen die reinſten Vernunftvorſtellungen von dem göttlichen Weſen entſtänden, wenn man von dieſer ſtrengen Faſſung abwiche, doch verhältnißmäßig nur bei einem kleinen Theil der chriſtlichen Kirche eine dauerhafte Ueberzeugung bewirkt hat, von dem größeren Theil aber nach mancherlei Kämpfen, und zwar jedesmal grade deshalb zurükgewieſen worden iſt, weil dieſe Faſſung ſowol den deutlichen Ausſprüchen der Schrift widerſtreite, als auch eben ſo offenbar der geſunden Vernunft. Mich hat, ſeitdem ich im Stande war mich mit ſolchen Gegenſtänden zu beſchäftigen, dieſer Erfolg verwundert; indem ich auf der entgegengeſezten Seite niemanden fand, der eine unbegrenztere Ehrfurcht gegen die Schrift bewieſen hätte als jene beiden. Denn ſelbſt dem großen Luther möchte ich hierin keinen Vorzug vor Calvin einräumen, da auch wo ſie in der Schriftauslegung von einander abweichen der eine eben ſo feſt an der Schrift hängt als der andere; und es handelt ſich nur um eine verſchiedene Art ſcheinbar widerſtreitende Ausſprüche zu verſöhnen. Eben ſo wenig möchte ich behaupten daß irgend einer von den entſchiedenen Gegnern jener Anſicht den heiligen

Augustin und den frommen Calvin an Strenge in der Verknüpfung der Gedanken übertroffen habe; und es war mir deshalb unwahrscheinlich, daß ihre Behauptungen mit andern allgemein und auch von ihnen anerkannten Wahrheiten in offenbaren Widersprüchen stehen sollten, welche jene Männer selbst nicht sollten gemerkt haben, sondern welche ihnen erst von ihren Gegnern hätten gezeigt werden müssen. Auch die oft wiederholte Entschuldigung wollte mir immer nicht einleuchten, als habe zuerst ein übertriebener Eifer im Streit gegen den Pelagius den heiligen Augustinus in diese vernunft- und schriftwidrige Ansicht hinein verlokkt, und an dieser Kette hänge dann als einer der lezten auch Calvin, wogegen Luther und die seinigen sich glükklich hätten aus der Schlinge gezogen. Denn es wollte mir niemals so erscheinen, als sei dem Augustinus diese Lehre erst in und aus dem Streit entstanden, sondern als gehöre sie ganz wesentlich in die ursprünglichen Ueberzeugungen, welche ihn zu dem Streit aufforderten und während desselben beseelten; und es sollte mich wundern, wenn die neuen geschichtlichen und kritischen Darstellungen dieses Streits und des ganzen Zeitraumes, während dessen er geführt ward, welche wir von zwei trefflichen Männern zu erwarten haben *), nicht eben dieses recht deutlich ins Licht sezen sollten. Was aber Calvin betrifft, so ist er freilich so unläugbar ein Schüler des Augustinus, wie nur irgend ein ausgezeichneter Mann der Schüler eines andern kann genannt werden; allein seine Uebereinstimmung über diesen Gegenstand mit seinem Lehrer ist wol gewiß nicht auf einem polemischen Wege entstanden, denn weit weniger herrscht in seinen als in der andern Reformatoren Schriften der Gesichtspunkt die bestrittenen Behauptungen der römischen Kirche auf den Pelagianismus zurükkzuführen; sondern seine Ueberzeugung hierüber war so ursprünglich als nur irgend eine in ihm gewesen ist. Beiden Män-

*) Von Herrn C. R. Dr. Wiggers in Rostock, und von Herrn Prof. Twesten in Kiel.

ern also scheint jene Entschuldigung gar nicht zu statten zu kommen; und es hat mir immer leid gethan, daß man sie ihnen so bereitwillig angedeihen ließ, gewiß sehr gegen ihren eigenen Wunsch und Willen. Denn wäre man so lebendig als ich es von überzeugt gewesen, daß diese Lehre weder dem einen angestritten war noch von dem andern bloß erlernt und nachgesprochen, sondern in beiden ihre ursprüngliche Wahrheit und ein wesentlicher Bestandtheil ihres christlichen Glaubens: so würde man wol bedenklicher gewesen sein das Urtheil des vernunftwidrigen und schriftwidrigen mit solcher Schnelligkeit immer wieder auszusprechen. Ja wenn ich mir überlegte, wie doch anfänglich das Verwebtsein dieser Lehre in den großen Streit des Augustinus gegen den Pelagius gar nicht hinderte daß des ersteren Lehre das System der immer auf strengeren Zusammenhang und festere Verbindung des Lehrgebäudes dringenden abendländischen Kirche ward, und wie erst späterhin in einer neuen Entwikklung dieser einzelne Punkt verworfen worden ist: so will mich immer bedünken, wenn nur Augustinus damals noch seiner Rede hätte selbst helfen können, oder wenn der späte Schüler sie ganz in seinem Geist und in dem rechten Zusammenhang vorgetragen, sie sich auch noch länger würde bei Ehren und Würden erhalten haben. Und eben so wenig als Gottschalk Augustinus war, waren auch die späteren Vertheidiger des Calvin gegen die remonstrantischen Angriffe ganz nur von ihm begeistert. Weshalb mir denn immer der Muth fehlte mit dem größten Theile der Zeitgenossen in die Aburtheilung der Lehre jener Männer als einer vernunftwidrigen und schriftwidrigen einzustimmen. Diejenige Fassung aber, welche an die Stelle von jener gesezt ward, wollte mir deshalb nicht genügen, weil sie auf der einen Seite schien mich im Kreise herumführen zu wollen, auf der andern aber statt einer bestimmten und, sofern man sich nur getraute die Augen unverwandt darauf zu heften, auch anschaulichen Vorstellung nur Verneinungen und Beschränkungen darbot, weshalb denn vielmehr sie mir schien nicht ursprünglich gefaßt, sondern mehr ein

Erzeugniß des Streites zu ſein und an der Unſicherheit und U
vollſtändigkeit zu leiden, welche ſo entſtandenen Meinungen e
zu ſein pflegt. Deshalb nun that es mir leid, daß der Str
über dieſen Gegenſtand wie eingeſchlafen ſchien, und ich wünſ
ſehnlich, er möchte ſich irgendwie aufs neue entwikkeln, ob e
die Sache zum vierten Mal rein und vollkommen könne g
ſchlichtet werden, und in der Stelle des bisherigen Vergeſſ
und Dahingeſtelltſeinlaſſens, welches mir im theologiſchen Pub
eum bei weitem vorzuherrſchen ſchien, nach nochmaliger Gähr
endlich beim vierten Gang eine völlig abgeklärte Ueberzeugu
zu Stande kommen wolle. Endlich ſeit den neueſten Unionsve
ſuchen, welche natürlich die zwiſchen beiden Theilen ſtreitig g
weſenen Punkte ins Gedächtniß zurükkrufen mußten, fängt die
ſer Wunſch an in Erfüllung zu gehen, und ich habe ſelbſt u
abſichtlich genug durch meine Behauptung, daß dieſer Strei
mehr der Schule angehöre als dem Leben, und daß bei der A
ordnung kirchlicher Verhältniſſe auf dieſen Gegenſaz der Meinu
gen keine Rükkſicht zu nehmen ſei, einen Stoß geben helfen, de
wenigſtens nicht ganz ohne Erfolg geblieben iſt, wenn doch des
Herrn Dr. Bretſchneiders Aphorismen ſich unläugbar auch auf
das beziehen, was ich theils als meine Meinung über den Strei
ſelbſt, theils zur Rechtfertigung unſeres Verfahrens bei der ein
geleiteten Kirchenvereinigung geſagt habe. Allein ſollen meine
Wünſche noch weiter erfüllt werden, ſo muß die Sache noch vie
ſeitiger beleuchtet werden, als bis jezt geſchehen iſt; und da
meine Erwartung, es werde doch auch ein Vertheidiger der ur
ſprünglichen calviniſchen oder vielmehr auguſtiniſchen Lehre auf
ſtehen, beinahe getäuſcht werden will: ſo wehre ich mir nicht
länger, ſondern nehme die Veranlaſſung auf, welche in der Dar
ſtellung des eben genannten berühmten Theologen liegt, nicht
etwa um einen Streit anzuknüpfen mit einem Manne, deſſen
Gelehrſamkeit und ausgezeichnetes Verdienſt ich wie nur irgend
einer anerkenne, und der überdies die Vereinigung der beiden
getrennten Kirchenpartheien eben ſo lebhaft zu wünſchen bekennt

als ich, auch nicht um den Beinamen eines kühnen und entschlossenen Schülers des Calvin, den man mir ich weiß nicht mit welchem Rechte zu geben beliebt, zu verdienen oder zu rechtfertigen, sondern nur um auf diejenigen Punkte aufmerksam zu machen, welche mir scheinen auch bei der gegenwärtigen Führung des Streites gegen Calvin theils übersehen theils nicht mit der gehörigen Aufmerksamkeit beachtet zu werden.

Zu den lezten gehört vornehmlich gleich das womit Hr. Dr. Bretschneider beginnt, indem er das Verhältniß der beiden Erwählungstheorien zu den übrigen Theilen des theologischen Systems in Betrachtung zieht. Dies ist das Eingeständniß, es gebe einen Lehrsaz in dem System der lutherischen Kirche selbst, mit welchem die lutherische Erwählungstheorie im Widerspruch stehe, nämlich den von der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen sich selbst zu bessern, und von seinem natürlichen Widerstande gegen die göttliche Gnade, welche dies allein vermögen soll: die calvinische Theorie aber, gesteht er, sei mit dieser Lehre im genauesten Einklang. Damit nun bin auch ich vollkommen einverstanden, daß sich die beiden Erwählungstheorien auf diese entgegengesezte Weise zu jener Lehre von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade bei der Bekehrung des Menschen verhalten, und ich habe es immer gefühlt, daß dies eigentlich der Angel sei, um welchen sich der ganze Streit dreht. Aber dies ist nicht immer gehörig herausgehoben, sondern vielmehr in Schatten gestellt und von manchen so dargestellt worden, als ob sich jene Lehre von der Gnade mit beiden Theorien über die Erwählung gleich gut vertrüge, daher die Unbefangenheit nicht genug gerühmt werden kann, mit welcher die Aphorismen dies anerkennen. So erscheint es demnach als eine Sache der Wahl, ob einer die Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade zur Heiligung anerkennen, aber sich dann auch die strenge calvinische Erwählungsformel will gefallen lassen, oder ob er dieser mit ihren Folgen durch die lutherische Formel aus dem Wege gehn, aber dabei auch sich von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade lossagen und auf seinen eig-

nen Füßen stehen will. Herr Dr. Bretschneider nun entscheidet sich über diese vorgelegte Wahl sehr entschlossen und schnell, und behauptet, der lutherische Theologe müsse jenen Vordersaz, wie er ihn auch nicht in der Schrift finde, eben deshalb unbedenklich aufgeben, weil die calvinische Theorie daraus streng und nothwendig folge. Er hält sich an diejenigen Schriftstellen, aus welchen man schließen kann, der Mensch vermöge auch ohne die göttliche Gnade das gute wenn auch nicht immer zu vollbringen, denn das gelingt ihm ja mit der göttlichen Gnade auch nicht, doch wenigstens (rein und gründlich?) zu wollen, er vermöge auch ohne Verbindung mit Christo Gott zu fürchten und recht zu thun; und indem er so jenen Vordersaz abweiset, entgeht er auch der calvinischen Vorherbestimmungslehre mit allen ihren seiner Ansicht nach so sehr schlimmen Folgen. Allein es ist wol nicht zu glauben, daß alle Theologen der lutherischen Kirche eben so entscheiden werden. Denn viele wol werden sagen, wo Paulus das ursprüngliche Wollen des guten schildere, da schildere er es als ein leeres, unkräftiges, ein bloßes Wünschen, ein ungestilltes Verlangen; denn er schildere es ja mit der Unmöglichkeit des Vollbringens, und den Menschen in diesem Zustande als einen solchen welcher begehre aus dem Leibe dieses Todes erlöst zu werden. Und wo Petrus verwundert ausruft, daß auch unter den Heiden wer Gott fürchte und recht thue Gott angenehm sei, da meine er nicht, ein solcher sei Gott an und für sich angenehm, sondern dazu angenehm daß ihm das Evangelium solle verkündigt werden. Eben diese aber werden sich an jene anderen Stellen halten, welche besagen, daß was wir sind wir durch Gnade sind, daß der Mensch aus dem Geiste muß geboren werden, daß nur Christus ihn aus jenem Leibe des Todes erlösen kann, daß weder in dem Gesez noch in der menschlichen Natur an und für sich, sondern nur in Christo Heil zu finden ist. Eben diese also werden bezeugen, daß sie etwas anderes bedürfen als jenes Naturvermögen, jene in der Schrift auch den Heiden zugeschriebene Erkenntniß des Sittengesezes und Fähigkeit wegen

Ungehorsams gegen daſſelbe ſtrafbar erfunden zu werden, ihr Glaube ſei, eben der Gott biete den Menſchen durch ſum dieſes mehrere dar, was ſie auf dem bloßen Naturwege nur nicht erlangen konnten. Iſt nun Herrn Dr. Bretſchnei- Eingeſtändniß richtig: ſo müſſen alle dieſe ſich mit der cal- ſchen Theorie befreunden, weil die lutheriſche, wenn ſie nicht widrig daſtehen ſoll, zu theure Opfer von ihrem Glauben ert. Kurz alle diejenigen, welche einen ausſchließenden Werth die Erlöſung durch Chriſtum und auf die von ſeinem Geiſte henden Gnadenwirkungen legen, alle welche an dieſen ei- mlichen inneren Erfahrungen des Chriſten hängen, werden n calviniſchen Erwählungstheorie ſich lieber gefallen laſſen nen, Chriſtus ſei von Gott geſandt, um von allen, wel- Erlöſung bedürfen, einen Theil wenigſtens wirklich zu , als um der Behauptung willen, daß er für alle geſandt ſeine Erlöſung eine allgemeine ſei, wenn ſich dieſe mit jener e wirklich nicht vertrüge, eine andere Theorie annehmen, welcher zuletzt folge, daß Chriſtus zwar für alle, aber zum ſuß geſandt ſei, wenn doch der Menſch ſich ſelbſt helfen o beſſern und ſich gleichſam an ſeinem eigenen Schopf aus Sumpfe herausheben kann.

Dieſer Zuſammenhang nun iſt gar oft nicht gehörig beach- worden, und Herr Dr. Bretſchneider hat ſich ſchon dadurch großes Verdienſt um eine neue gründliche Behandlung der e erworben, daß er ihn unbefangen und ohne Gefährde auf- ſt hat. Das hat man immer wiederholt ins Licht geſtellt, die calviniſche Theorie der Allgemeinheit der Erlöſung uch thue und die lutheriſche ſie feſtſtelle; daß aber die cal- ſche Theorie dafür die Nothwendigkeit der Erlöſung feſt- e und die lutheriſche dieſer Abbruch thue, das iſt ſelten klar aus von den Vertheidigern der lutheriſchen Theorie eingeſtan- n worden. Allein viele werden es auch Herrn Dr. Bretſchnei- r nicht zugeben; denn Luther und Melanchthon müßten ſich dann, als ſie von der ſtrengeren Darſtellungsweiſe über den gött-

lichen Rathschluß abweichen, geirrt haben und nicht folgerecht verfahren sein, indem es ihnen gewiß nicht einfiel in ihrem System diesen einen Saz von dem natürlichen Unvermögen des Menschen
11 zur Heiligung deshalb aufzugeben *); und die lutherische Kirche müßte ganz Unrecht gehabt haben, daß sie die Declaration, in welcher gewissermaßen gegen die calvinische Theorie der Gnadenwahl polemisirt wird, neben die augsburgische Confession und deren Vertheidigung hinstellen wollte, in welcher so laut und bestimmt gegen die pelagianische und semipelagianische Ansicht von der Selbstgenugsamkeit des Menschen polemisirt wird. Sondern die Concordia wäre wirklich discors gewesen, und es wäre nicht übertriebener antipelagianischer Eifer des Augustinus, welcher ihn auf diese Theorie gebracht, vielmehr in ihr allein läge der ganze Grund des Streites, und alle großen Lehrer hätten Unrecht, welche die antipelagianische augsburgische Confession als das Palladium der lutherischen Kirche ansehn, die strenge Gnadenwahl des Calvin aber als eine gefährliche Lehre, welche sie niemals annehmen könnten, weit von der Hand weisen. Ich glaube aber, daß der Zusammenhang dieser beiden Lehrstükke noch weit lichter ins Auge fällt, wenn wir uns etwas genauer an die An-

*) Citiren läßt sich wol hier nicht, man müßte den ganzen Luther ausschreiben. Indeß dienen statt alles anderen die folgenden Worte aus der Vorrede zur Erklärung der Epistel an die Galater. "Denn in meinem Herzen herrscht allein und soll auch herrschen dieser einige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Christum, welcher aller meiner geistlichen und göttlichen Gedanken, so ich immerdar Tag und Nacht haben mag, der einige Anfang, Mittel und Ende ist." Und diesen beschreibt er hernach als den "einigen festen Fels und ewige beständige Grundveste alles unseres Heils und Seligkeit" so, "Nämlich daß wir nicht durch uns selbst, viel weniger durch unsere eigenen Werke und Thun, welche freilich viel geringer und weniger sind denn wir selbst, sondern daß wir durch fremde Hülfe, nämlich daß wir durch den eingebornen Sohn Gottes Jesum Christum von Sünden, Tod und Teufel erlöset und zum ewigen Leben gebracht sein." W. A. VIII. S. 1524. 1525.

drükke der Schule halten, als Hr. Dr. Bretſchneider in ſeiner für einen weiteren Kreis berechneten Schrift für zwekkmäßig hielt. Die Sache iſt nämlich ganz genau die, daß die Erwählungs- 12
theorie der lutheriſchen Kirche behauptet, Gott habe diejenigen zur Seligkeit verordnet, von denen er vorausgeſehen daß ſie glauben würden *); dabei aber wird in der Augsb. Conf. V. gelehrt, Per verbum . . donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit ubi et quando visum est Deo in iis qui audiunt evangelium. Das heißt alſo, Gott verordnet von Ewigkeit diejenigen zur Seligkeit, von denen er vorausgeſehn daß er ſelbſt ihnen den gläubigmachenden heiligen Geiſt ſchenken werde. Und ſo kommt, ſobald man dabei bleibt daß der heilige Geiſt den Glauben wirken muß, aus der lutheriſchen Formel die calviniſche wieder heraus, indem uns die Confeſſion für dieſe Bewirkung des Glaubens keine andere Regel anzugeben weiß, als daſſelbe göttliche Gutdünken, ubi et quando visum est Deo. Denn wie wenig der 13
Satz vom Hören des Evangelii hieran ändert, iſt leicht zu ſehen. Sofern nämlich dieſes Hören eine Selbſtthätigkeit der Menſchen iſt, kommt es doch auf dieſelbe nicht an; der Glaube wird ja nur gewirkt ubi et quando visum est Deo. Allein auch jene

*) Gerh. loc. th. T. IV. p. 162. quos ab aeterno in infallibili sua notitia praescivit per evangelii auditum spiritus sancti gratia in Christum perseveranter credituros, illos elegit sive praedestinavit ad vitam aeternam. In den Bekenntnißſchriften ſelbſt ſteht indeß dies nicht mit gleicher Beſtimmtheit, ſondern am meiſten nur nähert ſich die Stelle Sol. decl. XI. p. 808. Ut enim Deus . . ordinavit, ut spiritus sanctus electos per verbum vocet . . . atque omnes illos qui Christum vera fide amplectuntur iustificet . . . ita in eodem suo consilio decrevit, quod eos qui per verbum vocati illud repudiant et spiritui sancto resistunt . . induraro, repudiare et aeternae damnationi devovere velit. Dieſes läßt ſich noch recht leicht mit der ſtrengen auguſtiniſchen Theorie reimen, zumal es auch ebend. S. 806 heißt, qui secundum propositum ordinati sunt ad capessendam hereditatem, audiunt Evangelium, credunt in Christum, cet. . . aber es kann auch eben ſo leicht die obige Lehre daraus gefolgert werden, welche den rechtgläubigen Dogmatikern der lutheriſchen Kirche gemein iſt.

Selbstthätigkeit verträgt sich schon nicht damit, daß dem Menschen im Stande der Sünde auch eine Geringschäzung Gottes, contemtus Dei (Apol. Conf. II.), beigelegt und alle Kraft das geistige anzufangen ihm abgesprochen wird; denn das Hören allein ist schon eine Aufhebung dieser Geringschäzung und alle Selbstthätigkeit ein Anfang des geistigen. Sofern aber das Hören von der Verkündigung abhängt und Gott nicht allen Menschen das Evangelium verkündigen läßt, so findet hierin auch die lutherische Kirche (sol. decl. XI, p. 813) nur die gerechte göttliche Strafe für die Sünden, welche indeß jene andern, denen es verkündiget wird, doch auch begangen haben. Und wenn man nach einem Grunde des Unterschiedes in der Behandlung dennoch fragte: so könnte kein anderer als wieder jener von vorausgesehener Schenkung des Glaubens gefunden werden. Und hieraus folgt denn freilich, wie Hr. Dr. Bretschneider sagt, daß, wer bei dem gänzlichen Unvermögen des Menschen zum geistigen und beim Bewirktwerden des Glaubens durch den heiligen Geist auch mittelst des Wortes stehen bleibt, sich der calvinischen Lehre nicht entziehen kann, wenn er einen geschlossenen Lehrbegriff wünscht. Aber darin scheint mir Hr. Dr. Bretschneider zuviel zu behaupten, daß er meint, die lutherischen Theologen würden jene Lehre so leicht aufgeben. Vielmehr finde ich sie noch immer in allen Lehrbüchern, welche das ausgebreitetste Ansehn genießen, älteren und neueren. Gerh. loc. theol. T. VII. p. 162 Causa efficiens principalis fidei est Deus, vel quod idem est spiritus sanctus. Reinhard Dogm. §. 125 qui spiritus vi coeperunt in Christum credere. Marheinecke §. 528 "Wer willkürlich annimmt, in dieser seiner gegenwärtigen Lage und Natur sei der Mensch im Stande seine Bekehrung anzufangen oder auch nur danach zu verlangen, thut es ohne alle richtige Vorstellungen von Gott und dem Menschen." Auch de Wette S. 172 sagt, der Vorzug des orthodoxen Systems in diesem Punkte sei klar. Doch was soll ich noch über das eingestandenste und bekannteste einzelne Beispiele häufen? vielmehr kommt

alles darauf an, wie denn so viele fromme und gelehrte Männer beide Meinungen geglaubt haben vereinigen zu können.

Es giebt aber für alle diese keine andere Aushülfe, als die bekannte, der Glaube könne zwar nicht anders als durch die Einwirkung des göttlichen Geistes entstehen, der Mensch aber könne seinerseits diesen Einwirkungen widerstehen oder auch nicht *). Möge sie hier stehen in den Worten eines sehr hoch geachteten und an der Lehre seiner Kirche fest haltenden Theologen, welche mit großer Vorsicht gewählt und sehr gut darauf berechnet sind, in der calvinischen Theorie möglichst wenig Oeffnungen zu lassen, durch welche sie eindringen könne **). Also das göttliche Wort, natürlich sofern es die Kraft des göttlichen Geistes in sich schließt und mit ihr wirkt, erregt die frommen Empfindungen, und der Mensch kann diese hegen, nähren und ihnen folgen; dies ist die Beschreibung der Bekehrung, denn vom Anfang der heilsamen Veränderung ist in diesem § die Rede: oder der Mensch kann auch diese frommen Erregungen unterdrükken und vernachlässigen; und dies ist nun die leise Beschreibung des Widerstandes. Dieses wenige, sollte man denken, müsse man der menschlichen Freiheit geben, und durch dies wenige werde dann der Mensch der Urheber seines üblen Geschikkes, wenn er jene Regungen unterdrükkt, wogegen Gott allein, von dem die ersten Erregungen kommen, der Urheber seines günstigen Geschikkes bleibt, wenn er ihnen nicht widersteht. Herr Dr. Bretschneider hat gewiß diese

*) Sol. decl. p. 899. Huius contemtus verbi non est in causa vel praescientia vel praedestinatio Dei, sed perversa hominis voluntas, quae . . spiritui sancto . . repugnat. Eben so Gerh. locc. th. T. IV. p. 167.

**) Storr doctr. christ. §. 116. neque pii sensus, quorum ortus atque vivacitas contra repugnantis cupiditatis tyrannidem divina ope juvatur atque defenditur, a doctrinae perceptae argumento aut a morali natura hominis abhorrent, sed intellectae doctrinae consentanei et hactenus in hominis potestate sunt, ut vel tueri alere sequi eos possit, atque ita doctrinae cognitae et sensibus adiunctis convenienter agat, vel bonos motus negligere atque opprimere possit.

gelindeste Auskunft auch mit im Auge gehabt, hat sie aber doch unzulässig gefunden, wenn anders jene frommen Empfindungen dem durch das göttliche Wort wirkenden göttlichen Geist sollen zugeschrieben werden. Ich bin darin ganz seiner Meinung; allein da man doch gewöhnlich diese Auskunft gelten läßt, so scheint mir die Sache noch einiger Erörterung zu bedürfen. Einige allein widerstehen, oder vielmehr sie vernachlässigen die frommen Empfindungen. Aber wie geht solches zu? Unser Autor weiset uns selbst auf die Zwingherrschaft der widerstrebenden Begierde, und sagt selbst in der angezogenen Stelle, Entstehung und Lebhaftigkeit jener frommen Erregungen würden durch die göttliche Hülfe gegen diese Gewalt unterstüzt und vertheidigt; und aus diesen Worten ist es gar nicht schwer die ganze calvinische Theorie zu entwikkeln. Denn wenn es die göttliche Hülfe ist, welche verhindert daß die Begierde nicht den Anfang des Guten unterdrükke, so wird eben die Unterdrükkung oder Vernachlässigung erfolgen, wenn die göttliche Hülfe ausbleibt; und das Ausbleiben oder Nichtausbleiben der göttlichen Hülfe, das ist eben die göttliche Vorherbestimmung. Auch darf sich jeder nur die verschiedenen Fälle die sich hier denken lassen vorhalten, und es wird darüber kein Zweifel bleiben. Denn ich frage, wenn ein Mensch heute den Regungen des Geistes widersteht, würde derselbe Mensch denselben Regungen zu aller Zeit gleichermaßen widerstanden haben? Jedermann wird die Frage verneinen, weil wir wissen daß die Begierde nicht immer gleich stark aufgeregt ist. Aber hängt es von dem Menschen ab, ob die Regungen des Geistes ihn heute treffen oder ein andermal? und ist nicht vielmehr dieß glükkliche Zusammentreffen einer kräftigen Regung mit einem schwachen Widerstande, so daß jene Wurzel fassen kann, und dann schon soviel Kraft hat, wenn ein stärkerer Widerstand kommt, daß sie nicht mehr ganz unterdrükt werden kann, ist nicht eben dieses die göttliche Hülfe, welche kommen kann oder ausbleiben? Ja wenn der Mensch in sich selbst etwas besäße um jenen Regungen zu Hülfe zu kommen, etwas was auf keine Weise selbst

das Wesen der Begierde verflochten wäre! Aber das müßte
sein als das natürliche sittliche Gefühl, welches immer an-
rt wird — denn dieses ist immer in die Persönlichkeit der
erlichen Gesellschaft der wir angehören und des Zeitalters in
wir leben verflochten; es gehört dem Ehrgefühl und dem
einsinn derselben an, und die Begierde hat also auch ihr
l damit *) — es müßte eben schon jene Liebe zu Gott sein,
e der Vordersaz von dem wir ausgehen dem natürlichen
chen abspricht, und welche eben jene Erregungen des Gei-
schon aus sich selbst hervorbringen könnte. Hat aber der
h dergleichen nicht, so hängt es zulezt immer nur von dem
der Begierde ab, in welchem die Erregungen des Gei-
treffen, ob er sie vernachlässigen wird; und sagt man
er habe dies in seiner Gewalt, so begeht man immer
uschung, daß man ihm vor dem Glauben und der Be-
g etwas zumuthet, was er erst mit dem Glauben und 18
die Bekehrung, wenn nämlich jener Vordersaz gilt, be-
t, sich selbst aber nicht geben kann. Vergleichen wir nun
Menschen mit dem andern, und wollen wir noch etwas
es suchen, als daß den einen die Erregungen des Geistes
der göttlichen Hülfe glükklich getroffen haben, den andern
: so werden wir doch nur sagen können, soll doch in dem
schen noch ein Grund liegen, so muß in dem einen die Be-
e überhaupt stärker sein als in dem andern. Aber worin ist
r Unterschied gegründet? Doch wieder nur in den von au-
wirkenden Reizen, oder in der natürlichen Anlage, oder in
en zusammen, und die eine wie die andern kommen nicht
dem Innern des einzelnen Menschen, sondern ihm kommen

*) Welcher irgend von unserm Vordersaz ausgehende Theologe sollte nicht mit voller Ueberzeugung unterschreiben, was Calvin Instit. II, cap. II, 24 hierüber sagt, so wie II, cap. III, 1 in den Worten, ergo quicquid non est spirituale in homine, secundum eam rationem dicitur carneum. Nihil autem habemus spiritus nisi per regenerationem. Est igitur caro quicquid habemus a natura.

sie von Gott; und die Anlagen, weil sie sein persönliches Wesen ausmachen, und die äußeren Einwirkungen, weil er sie ohne den göttlichen Geist nur seinen Anlagen gemäß benutzen kann, bilden eben zusammen die göttliche Vorherbestimmung darüber, ob er die frommen Empfindungen welche der Geist durch das Wort wirkt vernachlässigen und unterdrükken werde oder nicht. Es daß ganz klar ist, von welchem Punkte aus man auf etwas von Gott vorausgesehenes zurükkgehn will, es wird immer etwas sein, was Gott, wenn man nur noch weiter zurükkgeht, selbst geordnet hat durch seinen ursprünglichen schaffenden Willen. Und betrachten wir nun noch einmal den Menschen, der die frommen Empfindungen gehegt hat und genährt und sich also bekehrt, und fragen, sind es gleich die ersten vom Geist durch das Wort ausgehenden Erregungen gewesen, die er so gehegt hat? so wird wol diese Frage nicht können im allgemeinen bejaht, und behauptet werden, jeder Mensch bekehre sich entweder auf den ersten Schlag oder gar nicht, sondern vielmehr alle Geständnisse aller Menschen, mögen sie Gnadenwirkungen annehmen oder sie verwerfen, sind voll davon, daß sie auch in den Jahren des Verstandes und der Zurechnungsfähigkeit die Anforderungen zum Guten oft zurükkgewiesen haben. Wenn nun der jezt die dargebotene Gnade angenommen hat, früher als er sie noch verwarf durch einen von jenen von Gott gesendeten Zufällen gestorben wäre? und wenn nun von zweien der eine sie zurükkgewiesen hat und stirbt — denn wir müssen dieses endlich erwähnen, da doch beide Partheien behaupten, in ihrer öffentlichen Lehre wenigstens, der Zustand des Menschen in der Ewigkeit hänge ab von seinem Zustande im Augenblikk seines Todes —, der andere aber hat sie auch zurükkgewiesen, lebt aber fort, und sie wiederholen sich bei ihm und er vernachlässigt und unterdrükkt sie endlich einmal nicht: ist es dann nicht die göttliche Vorherbestimmung, die dem einen die Seligkeit zuweiset und dem andern die Verdammniß *)? eben

*) Aug. de corrept. et grat. 19. Sicut ergo cogunter fatemi de-

daſſelbe, was Calvin ſelbſt, einen ſolchen Fall vorzüglich im Sinne habend, ein horribile decretum nennt, eben jenes: aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet? (Instit. III, XXI, 5.) Und wenn nach einer mehrmaliger Zurückweiſung bei dem einen ſich die Anforderungen noch immer wiederholen, bei dem andern aber in eine Lage kommt wo ſie nicht mehr an ihn kommen: muß man dann nicht geſtehn, daß Gott in dem gehörigen Maaß nur erga eos omnes, quos usquam erudiri cum fructu voluit, subsidium verbi adhibuisse? (Instit. I, VI, 3.) Denn nun ſcheint mir nur eine Ausflucht übrig zu ſein, die ſich immer wenig ſchicken will, daß man nämlich ſage, die Verwerfung des Menſchen entſtehe daraus daß ſeine Vernachläſſigung und ſein Widerſtand größer ſei und beharrlicher als die göttliche Gnade. Oder wie ſollte wol dieſes ſo zugehen, daß es des Menſchen Schuld ſei und nicht Gottes? Iſt nicht jene tyranniſche Begierde doch immer eine endliche Kraft, die Kraft des göttlichen Geiſtes durch das Wort aber eine unendliche? Und müſſen nicht diejenigen am meiſten die Unendlichkeit derſelben zugeben, welche um jeden Preis die Allgemeinheit der Erlöſung Chriſti behaupten wollen? Und muß man alſo nicht ſagen, Gott habe um alle Menſchen wirklich ſelig zu machen nur gebraucht aus dieſer unendlichen Fülle die Anforderungen auf jeden einzelnen ſo lange zu häufen bis ſein Widerſtand aufhört, in welchem er genugſam ſich und der Welt ſeine Freiheit bewieſen, wenn doch eine abſolute Freiheit, wie noch neuerlich ein berühmter Theologe der lutheriſchen Kirche zugeſteht *), mit der Natur eines Geſchöpfes gar nicht vereinbar iſt? Und wenn er die Anforderungen bei allen nicht ſo häuft, muß man dann nicht zufolge jener Lehre von der entſcheidenden Kraft des

num Dei esse ut finiat homo vitam istam antequam ex bono mutetur in malum, cur autem aliis donetur aliis non donetur ignorant: ita donum Dei esse in bono perseverantiam, cet. Denn daſſelbe muß ja offenbar gelten beim Uebergang aus dem Böſen ins Gute.

*) Ammon, Glückwünſchungsſchreiben, S. 69.

letzten Augenblikke sagen, er wolle nicht alle wirklich selig machen? Jene unendliche Kraft der göttlichen Gnade verbunden mit der schaffenden Allmacht, welche alles Zusammentreffen und alle Ereignisse in der Welt geordnet hat, hatte eben Augustinus im Sinne, so oft er Aussprüche wiederholt wie dieser, . Nam est itaque dubitandum voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia quaecunque voluit fecit, humanas voluntates non posse resistere, quo minus faciat ipse quod vult: quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult eum vult facit (de Corr. et gratia 45.) *). Und eben dieses hat auch Calvin im Sinne gehabt, als er sagte, ideo enim cernitur omnipotens . . . quia . . sic omnia moderatur, ut nihil nisi eius consilio accidat . . a cuius nutu pendet quicquid saluti nostrae adversatur. (Instit. I. cap. XVI, 3.)

Wenn es nun mit diesem Widerstande so steht, daß er selbst durch das von Gott geordnete bedingt ist, und man nie auf etwas zurükkommen kann, was von Gott nur vorhergesehen und
22 nicht vorher versehen wäre **): so hat Hr. Dr. Bretschneider ganz recht, daß es keine andere Wahl giebt, als entweder mit der Lehre von der göttlichen Gnade auch die strenge augustinische Lehre von der Gnadenwahl anzunehmen, oder mit Pelagius auch die Lehre von der Gnade aufzugeben. Herr Dr. Bretschneider nun ermuntert seine Confessionsgenossen zu dem lezten, wegen der unerträglichen und verderblichen Folgen, welche aus jener strengen Erwählungslehre weiter hervorgehn; und indem er allerdings dem Calvin und den seinigen die Gerechtigkeit widerfahren läßt, daß sie selbst diese schrecklichen Folgerungen nie ge-

*) Vergl. Enchirid. 25. Quis perro tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non potuisse convertere?

**) Calv. Instit. I, XVI, 2. Quisquis edoctus est Christi ore . . . statuet quodlibet eventus occulto Dei consilio gubernari. — 4. Unde sequitur providentiam in actu locari; nimis enim insolite negantur multi de mera praescientia.

en hätten, sondern sie immer von sich abgewendet, so beschuldigt er sie doch eben deshalb ihrerseits der Folgewidrigkeit, weil den Zusammenhang derselben mit ihren Sätzen nicht eingesehen, und es soll ihnen auch keine andere Wahl bleiben als entweder auch diese Folgerungen einzuräumen oder ihre Erwählungssätze und mit denselben dann auch die Lehre von der göttlichen Gnade aufzugeben. Dieses zeigt uns deutlich auf welchem Punkt der Streit nun schon lange gestanden hat, und wie nothwendig es ist, wenn man nach einer Gleichheit der Meinungen in diesen Punkt streben soll, ihn noch einmal durchzufechten. Nun so hat es schon immer gestanden, daß Calvin und die Seinigen auf die entgegengesezte Parthei den Vorwurf des Pelagianismus zuwarfen, und daß diese wiederum den Calvin jener Folgerungen angeklagt haben, die auch Herr Dr. Bretschneidern seiner Meinung vorwirft. Die lutherischen Theologen haben gerade jenen Stoß zu pariren und durch künstliche Formeln den Pelagianismus, Synergismus und Semipelagianismus von sich abzuweisen, und auf die bloße Widerstandsfähigkeit die Verwerfung der calvinischen Theorie zu begründen. Dürfen wir nun jenen Dr. Bretschneider als den Repräsentanten dieser Meinung ansehn; so wäre die Sache schon ohne uns von dieser Seite erledigt. Und sollten einige ihn auch nicht dafür erkennen, dasjenige aber was hier noch zur Erläuterung seines Satzes gesagt worden ist nicht recht zu widerlegen wissen; so würden sie doch zugeben müssen, daß die bloße Widerstandsfähigkeit uns unvermeidlich, wenn man sich nicht hinter dunkeln Formeln versteckt, sondern an das Licht der Anschauung hervortritt, entweder zur calviniſchen Theorie zurükk oder zum vollen Pelagianismus hinüberführt. Eben so aber hat es auch auf der andern Seite gestanden; die Anhänger des Calvin haben immer jene Folgerungen geläugnet, die man ihrer Lehre aufbürden wollte, ihre Gegner aber haben diese Abwendungen niemals gelten lassen, sondern muthen ihnen fortwährend zu, entweder auch jene Folgerungen einzuräumen, oder wo nicht, ihre Erwählungslehre selbst in-

gendwie abzuändern. Aber dies ist keine Lage der Sache, in der wahrheitsliebende und wissenschaftliche Männer den Streit, wenn sie anders einen Werth auf ihre Ueberzeugung legen, aufgeben könnten. Sondern entweder ist auf einer von beiden Seiten sei es eine Täuschung oder ein Schein, und dann müssen da jede Täuschung bei gutem Willen von beiden Seiten sich auflösen muß, und auch den künstlich gewobenen Schein derjenige der die Wahrheit auf seiner Seite hat, wenn es ihm an dem nöthigen Geschikk nicht fehlt, aufdekken wird, beide Theile in der Ueberzeugung die Wahrheit auf ihrer Seite zu haben, den Streit immer wieder aufs neue führen, in der Hoffnung ihn mit mehr Geschikk zu einem gedeihlicheren Ende zu bringen; oder die Wurzel des Streits geht bis in diejenige Tiefe der Gesinnung hinunter, wo die ursprünglichen Voraussezungen ruhen, welche der Streit nicht erreicht, und dann muß dies wenigstens klar eingesehn werden, so daß man weiß man könne sich nicht vereinigen, sondern so gesinnte Menschen würden immer die eine, und so wiederum gesinnte die andere Meinung hegen. Deßhalb wollen wir nun sehen, ob wir über das was aus der calvinischen Theorie folgen soll, eben so weit ins klare kommen können, als wir über das Verhältniß der lutherischen Theorie zu der Lehre von dem menschlichen Unvermögen gekommen sind. Ich fange aber am liebsten mit demjenigen an, was aus der strengen Erwählungslehre für das praktische Christenthum folgen soll; denn gelingt es uns die Gemüther hierüber zu beruhigen, so werden beide Theile das übrige desto unbefangener berathen können.

Herr Dr. Bretschneider nun faßt (S. 99) diese alten Klagen so zusammen, daß er unterscheidet den Menschen der sich schon so weit gebessert fühlt daß er sich unter die Erwählten rechnet, und den in welchem Tugend und Laster noch im Streit liegen, und endlich den der sich unfähig fühlt sich aus den Banden der Sünde loszureißen; und daß er dann behauptet, der erste müsse durch die calvinische Theorie zum Leichtsinn oder zum Stolz ge-

macht werden, der zweite zum Leichtſinn oder zur Muthloſigkeit, der dritte aber zur Troſtloſigkeit. Calvin aber und welche der ſeinigen in dieſe Uebel nicht hineingerathen, die haben nur eine zu ſtarke moraliſche Natur gehabt, als daß der theoretiſche Irrthum ſeine ſonſt natürliche Anwendung auf das Leben hätte finden können. Ich meines Theils habe nur immer im voraus nicht glauben können daß Calvin dieſe Folgerungen ſeiner Lehre alle überſehen haben, da er anderwärts auf den Troz und die Verzagtheit des menſchlichen Herzens ſo beſtimmte Rükkſicht nimmt, und ausdrükklich ſagt wie ſehr man eben deshalb behutſam und genau ſein müſſe im Vortrag der Lehre. Denn ſo ſagt er, wo er anfängt über den Verluſt des freien Willens zu reden, Haec autem optima cavendi erroris erit ratio, si pericula considerentur quae utrinque immineat. Nam ubi omni rectitudine abdicatur homo, statim ex eo desidiae occasionem arripit, et quia nihil ad iustitiae studium per se valere dicitur, illud totum quasi iam nihil ad se pertineat susque deque habet. Rursum vel minimam illi quippiam arrogari non potest, quin . . . et ipse temeraria confidentia labefactetur. (Instit. II, II, 1.) Alſo bei dem Vorderſaz zwar, bei der Lehre von dem menſchlichen Unvermögen, die eben hier anhebt, ſollte er Rükkſicht genommen haben auf den leichtſinnigen Stolz und die verzagte Troſtloſigkeit, und gewußt wie unfehlbar man einem von beiden Vorſchub thun müſſe, ſobald man von dem rechten Strich auch nur um ein weniges abweiche, und ſollte eben dieſes gleichſam als Probe der rechten und reinen Lehre angegeben haben, daß ſie keines von beiden thun dürfe; bei dem Folgeſaz aber, der Erwählungslehre ſelbſt nämlich, ſollte er dieſes ganz vergeſſen haben, und gethan als ob von jener Doppelneigung des menſchlichen Herzens nichts mehr zu beſorgen wäre? Das wird mir ſchwer von einem ſo beſonnenen Lehrer zu glauben! Und da er der entgegengeſezten Meinung, die dem Menſchen nicht ein bloßes Unvermögen zuſchreibt, alle furchtbaren Folgen des leichtſinnigen Stolzes unverholen bei-

legt *), so ist wol um so unwahrscheinlicher, daß er nicht sollte gefragt haben was wol seiner eigenen Lehre die Gegner vorwerfen könnten in Hinsicht der verzagten Trostlosigkeit wenigstens. Darum scheint mir müsse doch der Versuch gemacht werden zu sehen ob nicht Calvin noch etwas anderes als das freilich wenig beweisende Beispiel seiner eigenen strengen Tugend, nämlich etwas in der Lehre selbst, anführen könnte um jene Folgerung zu widerlegen. Mir ist es freilich wunderlich, daß ich nicht geradezu auf Calvin selbst verweisen kann, indem er da wo er
27 die Erwählungslehre vorträgt, nichts mehr davon sagt, wie man sich hüten müsse dem immer nur Vorwände suchenden menschlichen Herzen Vorschub zu thun. Aber soll man nicht daraus schließen, da doch beide Lehren so genau zusammenhängen, er habe es entweder dort ein für allemal gesagt, und also auch hier bedacht, wenn auch nicht wieder gesagt, oder er habe hier nicht mehr nöthig gehabt es zu bedenken, weil er dort nämlich den Anfang der Lehre glaubte an alle richten zu müssen, welche, noch in ihrem natürlichen Zustande sich befindend, erst sollten geneigt gemacht werden die Lehre von der göttlichen Gnade anzunehmen; hier aber, nachdem er diese schon hingestellt, seze er nun auch Leser voraus, welche sich von der Erkenntniß des menschlichen Unvermögens zur Annahme der göttlichen Gnade hätten führen lassen, und in denen also schon gewirkt sei was die göttliche Gnade wirke. Wenn ihm nun Herr Dr. Bretschneider seinen "so weit gebesserten daß er sich unter die Erwählten rechne" als einen solchen bringt, und dieser dem Calvin sagt, Höre, du kannst doch nichts dagegen haben, wenn ich nun auch wieder einige Sünden unterlaufen lasse: denn Gott hat mich erwählt und

*) Quorsum enim pertinet vana omni fiducia fretos deliberare, instituere, tentare, moliri quae putamus ad rem pertinere, et defici quidem ac destitui tum sana intelligentia tum vera virtute inter primos conatus, pergere tamen secure donec in exitium corruamus? Atqui non aliter succedere iis potest, qui se aliquid posse propria virtute confidunt. (Instit. II, I, 2.)

bessert, die Seligkeit ist mir bestimmt, und wenn ich auch wieder falle, so ändert dies ja seinen unveränderlichen Rathschluß nicht — was wird ihm Calvin antworten? Wol schwerlich etwas anderes als dieses, Ob dich Gott erwählt hat, das kann ich nicht wissen; daß es ihm aber noch nicht gefallen hat dich zu bessern, das weiß ich gewiß. Denn wärest du gebessert, so wür-
20 dest du dich freilich, wenn dir wider Willen einige Sünden mit unterliefen, damit trösten daß dieses den göttlichen Rathschluß nicht ändern könne; wie kannst du aber, ein gebesserter, die Sünden mit unterlaufen lassen wollen, da der erste Anfang der Besserung doch, wie du aus deinem Paulus schon hast lernen müssen, darin besteht daß man nicht einwillige in die Sünde, sondern den Willen rein halte, — wenn du doch lieber die Sprache deines Schuzherrn führen willst als die meinige, und lieber von Tugend und Laster reden und von gut und böse als mein Paulus und Augustinus und Luther und ich von Glauben und Unglauben und Fleisch und Geist. Wenn du dich also für einen gebesserten hältst, und doch willst Sünden unterlaufen lassen: so täuschest du dich in einem von beiden, und die Folgewidrigkeit ist in dir selbst, und du mußt sie nicht meiner Lehre zuschreiben, sondern an dieser kannst du vielmehr den Maaßstab finden, der dir zu fehlen scheint um dich selbst daran zu prüfen. Denn dem wahrhaft in der Heiligung begriffenen kann nie, weil ihm eben in der Heiligung der Geist Gottes das Zeugniß giebt daß er ein Kind Gottes sei, im gläubigen Vertrauen auf seine Erwählung die Lust ankommen zu sündigen, sondern nur im unbewachten Zustande, das heißt außerhalb des gläubigen Vertrauens kann sie ihm ankommen, sobald er aber seiner Erwählung und Heiligung, kurz seines Gnadenstandes, gedenkt, muß sie verstummen, sonst müßte dieser Stand selbst verloren gehn und jenes
29 Zeugniß verstummen. Auf die bewußtlosen und verworrenen Zustände des Menschen aber kann die Lehre nicht anders eingerichtet werden, als nur so daß sie aufmerksam betrachtet den Menschen zum richtigen Bewußtsein zurükkführt; und das wird

meine Lehre die auch thun. Um dich aber auf deine verwerfliche Rede aufmerksam zu machen und der bösen Lust die dich treibt eine heilsame Furcht entgegenzustellen, welche das Gleichgewicht wieder hervorbringe in welchem du für die Wahrheit empfänglich sein kannst, will ich dir die Worte des Augustinus, den du nur zu sehr über mir vergeßt, zurükrufen, daß diejenigen welche hernach fallen auch damals als sie uns fromm zu leben schienen doch nicht wirklich lebten, und zwar von uns für erwählt gehalten wurden, es aber vor Gott nicht waren, und nicht aus der gemeinen Masse des Verderbens ausgeschieden *). Ueberhaupt aber giebt es keinen besseren Spiegel für dich als jene ganze Behandlung des großen Kirchenlehrers. Denn wie der gläubige Knecht Gottes vom Geiste Gottes getrieben nicht anders kann als die strauchelnden und die unbußfertigen ermahnen und züchtigen, ohne daß er weiß ob es ihnen zum Heil ausschlagen wird oder zum Gericht **), wer aber wegen Ungewißheit des Erfolgs aufhören wollte zu ermahnen und zu züchtigen, der wäre nur ein Miethling: eben so kannst du rechnen, daß hast du etwas vom Geiste Gottes in dir, dieses auch gegen dich eben so han-

*) Aug. de corrept. et grat. 12. . et qui audito evangelio in melius commutati perseverantiam non acceperunt . . . non sunt ab illa conspersione discreti quam constat esse damnatam. 16. Qui vero perseveraturi non sunt ac sic a fide christiana et conversatione lapsuri sunt, ut tales eos vitae huius finis inveniat, procul dubio nec illo tempore quo bene pieque vivunt, in istorum numero computandi sunt. 20. Et sunt rursus quidam qui filii Dei propter susceptam vel temporaliter gratiam dicuntur a nobis, nec sunt tamen Deo. (1 Joh. 2, 19.) 22. Quia ergo non habuerunt perseverantiam, ita nec vere filii Dei fuerunt.

**) Ebendaſ. 25. Utrum autem ita sit vocatus quoniam qui corripit nescit, faciat ipse cum caritate quod scit faciendum; scit enim talem corripiendum facturo Deo aut misericordiam aut iudicium. 46. Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri.

ein wird, und nicht aufhören dich zu ermahnen und zu züchti-
en wenn du könntest wollen die Sünde mit unterlaufen lassen;
ndest du aber diese Züchtigung in dir nicht, so hast du auch
eine Ursache nach meiner Lehre zu glauben daß du gebessert bist,
ndern du mußt meine Unterweisung von vorn anfangen, und
n deinem Unvermögen überführt erst lernen nach der rechten
Wahrheitsliebe, die nicht sich selbst belügt, und nach der rechten
Freiheit, die nicht nach den Fleischtöpfen Aegyptens sich zurükk-
hnt, aufrichtig verlangen *); und wenn dann dein Verlangen
ach die göttliche Gnade gestillt und du wirklich ein gebesserter
ist, dann wollen wir von der Erwählungslehre, wenn sie dir
irgend noch gefährlich scheint, weiter reden. Und so wird dem-
nach wer ein gebesserter ist in Calvins Sinn niemals durch die
Erwählungslehre zum Leichtsinn verführt werden, weil er weiß,
er würde sich dann der Zeichen der Erwählung entäußern, weil
eine solche Verführung nur daher entstehen konnte, daß ihm die
Erwählung noch fehlt **), weshalb denn Calvin diejenigen, die
olchen Vorwand nehmen, mit einem etwas unsaubern zwar aber
icht unverdienten Namen schilt. Eben so wenig aber ist an
ine unsichere Verzagtheit zu denken; sondern der in Calvins
Sinn durch den vom göttlichen Geist gewirkten Glauben gebes-
erte hält sich an das Wort des Erlösers, Wer an mich glaubt,
er hat das ewige Leben; und in diesem Besiz hat er die Si-
herheit seiner Erwählung so sehr, daß wenn seine noch übrigen
Schwachheiten ihm wollten zum Anstoß gereichen, er in dem sich
immer erneuernden Bewußtsein der Thätigkeit seines Glaubens
n der Liebe die Sicherheit seiner Erwählung immer wieder fin-
et. Und niemand wird wol sagen können daß dies ein künst-

*) Homo nihil boni penes se reliquum esse edoctus . . . doceatur tamen ad bonum quo vacuus est, ad libertatem qua privatus est aspirare. (Instit. II, II, 1.)

**) Si electionis scopus est vitae sanctimonia, magis ad eam alacriter meditandam expergefacere et stimulare nos debet quam ad desidiae praetextum valere. (Instit. III, XXIII, 12.)

licher Wall sei (Aphor. S. 103), sondern es ist der einfache Zu-
sammenhang der Lehre; und eben das findet sich auch Sol. Dec.
p. 805. 806. Kommt aber ein gebesserter, nicht durch die gött-
liche Gnade in Calvins Sinn, sondern der es zu sein glaubt
durch seine eignen Kräfte, mit dem wird sich der streng folgs-
32 rechte Calvin gar nicht einlassen über die Erwählungslehre. Wie
sollte er auch? Sie ist ihm ja laut der durch das ganze dicke
Buch laufenden Ueberschrift nichts anderes als die Lehre von der
Art und Weise die göttliche Gnade in Christo aufzunehmen; je-
ner aber will von der göttlichen Gnade überhaupt nichts wissen
und es giebt also für diese beiden noch gar keinen Gegenstand
des Streites. —

Dem zweiten Manne aber, in dem sich nach Herrn Dr. Bur-
schneider Tugend und Laster noch streiten, und welchen denken
muß, er könne im günstigen Falle bis die Gnade komme den
Lüsten dienen, im ungünstigen aber wäre es ganz vergebens wenn
er etwas anfangen wollte was doch nicht könne zu Stande kom-
men, diesem, wenn er das bisherige schon mit angehört, hat Cal-
vin wol nur wenig zu sagen. Zuerst wol dieses, daß er ganz
Recht habe und zwar nicht nur im ungünstigen sondern auch im
günstigen Falle, wenn er meine, es sei vergebens für ihn etwas
anzufangen zu seiner Besserung; denn er könne auch nichts an-
fangen, sondern nur Gott. Zweitens aber, wenn er doch wollte
den Lüsten dienen, so hätte er Unrecht zu sagen, Tugend und
Laster stritten sich um ihn. Denn die Heiligkeit des Lebens sei
ja nur im Wollen, wer aber wolle den Lüsten dienen und sich
dazu eine Rechtfertigung mache, an den sei von der Lust zur
Heiligung noch gar nichts gekommen. Werde er aber jemals
ein Bestreben haben nach einem frommen Leben: so dürfe er auch
gar nicht glauben daß er seine Mühe verliere; denn dieses Be-
streben könne nirgend anders herkommen als von der Erwählung
33 selbst *), eben weil er es nicht angefangen habe, sondern der gött-

*) Quod autem suas blasphemias longius extendunt, dum eum qui si

liche Geiſt. — Den dritten endlich, der ſich unfähig fühlt ſich ſelbſt zu beſſern, würde Calvin tröſten, und ihm ſagen, wenn mit dieſem lebendigen Gefühl ſeiner Unfähigkeit nur in ihm der Wunſch nach Beſſerung von dem er rede wirklich verbunden ſei, und er dieſen nicht nur im Munde führe, ſondern auch im Herzen, ſo ſolle er ſich hüten vor der Gotteslästerung, zu glauben, Gott verhärte ihn. Denn dieſer Wunſch ſei ja keine Verhärtung, ſondern eine Erweichung, und er ſolle ihn als ein vorläufiges Zeichen annehmen, daß er mit dem göttlichen Geiſt, der allein ſeine Erneuerung bewirken könne, ſchon in Berührung ſtehe. Und ſo wird auch dieſem die Erwählungslehre nicht zum Nachtheil und zur Troſtloſigkeit gereichen, und es ſcheint aus allen dieſen Fällen gar nicht hervorzugehen, daß wie Hr. B. S. 98 behauptet die calviniſche Erwählungslehre conſequent aufs Leben angewendet der Moral ſchädlich und ſehr ſchädlich werden könne und müſſe; ſondern nur wenn man fremdartige Anſichten mit hinein miſchte, könnte ſie vielleicht ſchädlich werden, welches aber doch ihr ſelbſt nicht darf zum Vorwurf gereichen.

Worin aber das eingemiſchte fremdartige in den hier gemachten Anwendungen beſtehe, das kann nach dem geſagten nicht ſchwer ſein zu finden. Zuerſt nämlich ſcheint Hr. Dr. Bretſchneider vorauszuſezen, es könne jemand nach der Tugend, oder, um dieſen daß ich nicht ſage heidniſchen wenigſtens mehr bürgerlichen und philoſophiſchen Sprachgebrauch mit einem theologiſchen zu vertauſchen, nach dem frommen Leben verlangen nicht an und für ſich, ſondern nur um der Seligkeit willen, als ob dieſe der Zwekk und jenes das Mittel dazu wäre, beides aber von einander verſchieden, und als könne einer von einem ſolchen Verlangen aus es ſchon bis auf einen gewiſſen Punkt gebracht

a Deo reprobatus perditurum operam dicunt, si innocentia et probitate vitae se illi approbare studeat, in eo vero impudentissimi mendacii convincuntur. Unde enim tale studium oriri possit nisi ex electione? (Instit. III, XXIII, 12.)

haben im heiligen Leben; sei er aber durch Gebrauch dieses
tels einmal seines Zweckes, der Seligkeit, sicher, dann wolle
natürlich wieder zu den Lüsten und Begierden zurükk. Aber
ist gar nicht Calvins Voraussezung, welcher von Anfang an
nem Schüler sagt, das selige Leben bestehe in der Erken
Gottes, und die Erkenntniß Gottes sei in der Erkenntniß s
Werke, und also am meisten seiner Gesezze; und welcher sich
Paulus hält, behauptend, der inwendige Mensch durch den
Gottes gewekkt und geboren habe eine Lust am Gesez Go
und mit dieser Lust könne er nicht zu den Lüsten zurükk wo
sondern immer nur sich ihnen mehr und mehr entziehen.
Calvins Voraussezung also findet ein solcher Gedankengang
oder durchgeführt worden gar nicht statt, weil das fromme
ben und die Seligkeit eines und dasselbe ist; und wenn Ca
begehrt, dem Volk solle seine Erwählungslehre fleißig vorge
35 gen werden, so hat er doch gewiß nur verlangt, sie solle im
sammenhange mit seinen Voraussezungen vorgetragen wer
In jener entgegengesezten Voraussezung aber von einem
ben nach einem heiligen Leben nur als Mittel zu ich weiß
was für einer davon ganz verschiedenen Seligkeit scheint mir
haupt auch noch keine Moralität zu liegen, der etwas schäd
werden könne. Wollte aber Herr Dr. B. zugeben, dieses
noch keine Moralität, aber jene Lehre hindere eben das Entste
der Moralität: so kann ich auch das nicht zugeben, weil sie eb
aussagt, der in uns wohnende und wirkende göttliche Geist hör
nie auf zu belehren, zu ermahnen, aufzuregen und zu erweichen,
und weil nur auf diese Weise nach der Behauptung jenes Sy
stems die Moralität in dem einzelnen entstehn kann. — Nicht
minder fremdartig aber ist dieses, daß Herr Dr. B., ohnerachtet
er so vollkommen eingestanden hat, Calvins Erwählungslehre
hange auf das innigste zusammen mit der Lehre vom Unvermö
gen des Menschen, nun doch, indem er die richtige Anwendung
jener Lehre auf das Leben zeigen will, einen Menschen herbei
bringt, welcher den göttlichen Rathschluß selbst ohne den göttli

n Geiſt durch eigene Kraft ausführen will, wenn doch die
ſführung deſſelben nach Calvin auf dem Glauben der durch
Liebe thätig iſt beruht. Daß nun dieſes nicht angeht, und
ein ſolcher immer in ſein Verderben rennt, ſteht im Calvin
allen Blättern, und wir haben es ihn oben ſchon ſagen laſ-
(Instit. II, II, 1.); ſo daß er ſich gar nicht wundern wird,
n unſers Verfaſſers Schüzlinge ſich ſchon bei den erſten 36
ritten vom wahren Verſtande ſowol als von wahrer Tugend
löſt zeigen; und er wird nur wiederholen, daß im Verſtand-
der göttlichen Geheimniſſe jeder nur ſoviel vermöge als er
der göttlichen Gnade ſei erleuchtet worden *). Ja er würde
leicht behaupten, daß ſolche Menſchen ſich auch in jeder an-
n Meinung verirren müßten in Leichtſinn oder Troſtloſigkeit,
nn bei der ächt lutheriſchen Theorie kann die Lehre von der
lierbarkeit der Gnade **) eben ſo den einen leichtſinnig ma-
n, den andern in Troſtloſigkeit hineinſchrekken, je nachdem ei-
meint, wegen jener Verlierbarkeit ſei es am ſicherſten den
adenſtand überall aufzuſchieben, bis die Neigungen und Lei-
nſchaften durch die er am leichteſten verloren gehe ſchon abge-
umpft ſeien, oder der andere bedenkt, wie leicht es ſei zu fal-
n, und wie leicht auch in dieſem Zuſtande zu ſterben, und wie
ann alle frühere Mühe und Arbeit verloren ſei. Ja auch wer 37

*) Si quod petimus a Deo deesse nobis confitemur . . nemo iam fateri dubitet, se tantum ad intelligenda Dei mysteria valere, quantum eius gratia fuerit illuminatus. (Instit. II, II, 21.)

**) Dieſe nämlich wird von vielen lutheriſchen Theologen ausdrüklich behauptet, und noch neuerlich von Hrn. Ammon, Glükwünſchungsſchreiben S. 40. Wiewol aus den Worten Epit. IV. p. 591, Praeterea reprobamus atque damnamus dogma illud, quod fides in Christum non amittatur, et spiritus sanctus nihilominus in homine habitet etiamsi sciens volensque peccet cet. nicht grade dieſes folgt, zumal wenn man damit vergleicht Sol. decl. XI. p. 802. Idem in aeterno suo consilio proposuit, se iustificatos etiam in multiplici et varia ipsorum infirmitate adversus diabolum mundum et carnem defensurum, . . . et si lapsi fuerint manum suppositurum.

seine Seligkeit ohne Gnade ganz allein schaffen will, wenn er sich nicht so hoch versteigt sich eine absolute und unendliche Kraft beizulegen, kann eben so durch die Ueberlegung, wie sehr seine eigenen Bemühungen könnten durch die Umstände unterstüzt werden oder gehemmt und Versuchungen abgelenkt oder herbeigeführt, je nach Beschaffenheit seiner Gemüthsart der leichtsinnigen Verzweiflung anheimfallen, welche alles will aufs Glükk ankommen lassen, oder der trostlosen, welche zwar einsieht alles stehe in der Hand Gottes, aber doch nicht das Herz hat Gott zu vertrauen, weil dies dem Menschen nur durch die Gnade kann gegeben werden. Seine eigene Lehre aber ist Calvin weit entfernt, wiewol die Aphorismen S. 101 dies sagen, für gefährlich zu halten. Vielmehr verlangt er nichts als daß sie in ihrem rechten Zusammenhange gefaßt und in ihrem eigenthümlichen Gebiet angewendet werde. Sie ist ihm eine Lehre der Schrift, und so sehe ich sie auch an, und wenn Hr. Dr. B. (Aphorism. S. 102) mir scheint den Vorwurf zu machen, ich habe sie zu einer Aufgabe für die speculative Philosophie sublimiren wollen, so ist das ein Mißverständniß, zu welchem ich nicht wüßte die Veranlassung gegeben zu haben; für mich wenigstens sind die Lehren von der göttlichen Gerechtigkeit und von der göttlichen Allmacht *) auch Lehren der christlichen Kirche. Aber als Schriftlehre will nun Calvin sie auch nur in der christlichen Kirche, wo der Schrift geglaubt wird, vorgetragen haben, und nur in Christo soll der Christ seine Erwählung betrachten **); unter dieser Bedingung aber verspricht er eine nicht nur sichere, sondern auch angenehme Fahrt ***). Und dieses in derselben Stelle, die Herr Dr. B. (S.

*) S. An Hrn. Dr. Ammon S. 61.

**) Quod si in eo (Christo) sumus electi, non in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem, ac ne in Deo quidem patre si nudum illum absque filio imaginamur. Christus ergo speculum est in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. (Inst. III, XXIV, 5.)

***) Et vero licet periculosi maris instar habeatur praedestinationis

101) anführt, die er aber theils nicht weit genug verfolgt, theils auch darin übersehen zu haben scheint daß die gefährliche Nachsuchung nicht sowol in den Zweifeln an der Erwählung besteht als vielmehr darin wenn der Mensch zugleich von einer verkehrten Begierde außerhalb des rechten Weges danach zu forschen heimgesucht wird; und dies ist eben das oben angeführte sich muthwillig in Gefahr begeben. Die Zweifel selbst aber sollen dem der noch nicht gläubig ist zur Selbstprüfung und Erweckung dienen, dem gläubigen aber werden sie von selbst verschwinden, wenn er sich von Calvin steuern läßt, und in dem Forschen nach der Gewißheit seiner Erwählung sich an die späteren Zeichen hält, welche sichere Zeugnisse derselben sind *). Denn das könne jeder wissen, ob er mit Christo in Gemeinschaft stehe, und 39
daran habe er ein hinlänglich deutliches Zeugniß daß er im Buche des Lebens geschrieben sei **). Diese wirksame Berufung ***) sei das erste Zeugniß der Erwählung, und die Rechtfertigung das zweite †). Und wer einmal so in den Schuz Christi gekommen, der sei auch sicher daß Christus für ihn dasselbe wie für Petrus erbitten und erlangen werde, daß nämlich sein Glaube nicht aufhöre ††). Wenn aber Calvin zugiebt, daß

---

disputatio, patet tamen in ea lustranda tuta et pacata addo et iucunda navigatio, nisi quis periclitari ultro affectet. (Ebendas. 4.)

*) Ita optimum tenebimus ordinem, si in quaerenda electionis nostrae certitudine in iis signis posterioribus quae sunt certae eius testificationes haereamus. (Ebendas. 4.)

**) Satis perspicuum firmumque testimonium habemus nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus. (Ebendas. 5.)

***) Instit. I, VI, 1.

†) Iam vero in electis vocationem statuimus electionis testimonium, iustificationem deinde alterum eius manifestandae symbolum, donec ad gloriam in qua eius complementum extat pervenitur. (L. III, XXI, 7.)

††) Iam vero neque hoc dubium est, quum orat Christus pro omnibus electis, quin idem illis precetur quod Petro, ut nunquam deficiat fides eorum. Ex quo elicimus extra periculum defectionis esse, quia

auch dem Gläubigen Zweifel an seiner Erwählung entstehen können die eine solche Belehrung nöthig machen: so sucht er den Grund derselben nicht darin, daß die Erwählung allein von Gottes Willen abhängig und der Mensch unvermögend sei selbst sich Seligkeit zu schaffen, sondern aus der Frage, woher er die Offenbarung seiner Erwählung habe, weil nämlich jeder sie gewiß handgreiflicher in einem höheren Grade christlicher Vollkommenheit oder augenscheinlicher in einem mittheilbaren Buchstaben haben möchte. Darum besteht nun seine Heilung dieser Zweifel nur darin daß er auf das fortschreitende Werk des heiligen Geistes in den Seelen der Gläubigen aufmerksam macht. Wer aber dem Calvin nur zugiebt, daß der göttliche Geist allein es ist der den göttlichen Rathschluß in den erwählten ausführt, und wer mit ihm kein anderes praktisches Christenthum anerkennt als das freie Walten dieses Geistes, der kann keinen Nachtheil für das praktische Christenthum von einer Lehre sehen, welche nichts anderes ist als der einfache Ausdrukk von dem natürlichen Gefühl über das Wirken dieses Geistes, der da wohnt wo er will. Will man aber auf der einen Seite zwar anerkennen, wie genau Calvins Lehre mit der von dem menschlichen Unvermögen und der göttlichen Gnade zusammenhängt, auf der andern Seite aber doch diese Lehre anwenden auf eine Praxis, welche unabhängig ist von der göttlichen Gnade und aus der Selbstgenugsamkeit des Menschen hervorgehen soll, eine Praxis welche aber Calvin vielleicht gar nicht einmal recht eine christliche genannt haben würde: dann freilich müssen Nachtheile entstehn für ein solches praktisches Christenthum; aber Calvin und die seinigen bleiben davon ungefährdet, und es folgt nichts daraus als daß man nicht zweierlei entgegengesezte Lehren untereinander mischen darf, oder sie zersezen sich.

---

eorum pietati constantiam postulans filius Dei repulsam passus non est. Quid hinc nos discere voluit Christus, nisi ut confidamus perpetuo nos fore salvos, quia illius semel facti sumus. (L. III, XXIV, 6.)

Dieses nun haben wir hoffentlich abgewischt von der calvinischen Lehre, daß sie richtig verfolgt das Streben nach der Heiligung zerstöre. Die pelagianischen Gegner derselben *) werden 41
ich überzeugt haben daß die augustinischen Christen auch ein praktisches Christenthum haben, und daß sie in diesem auch durch ihre Prädestinationslehre nicht im mindesten gestört werden. Die selbst in dem Grundsaz augustinischen Gegner derselben werden, ohne daß ich ihnen hier schon eine Entscheidung abfordern wollte, wer folgerechter sei, sie oder die Calvinisten, doch gestehen müssen daß auch in ihnen der Geist Gottes eben so zu eigner und fremder Heiligung wirksam sei, ohne daß sie dies an ihre Meinung von der Erwählungslehre gebunden fühlten. Und nachdem wir nun hievon losgekommen sind, wird sich alles übrige wie ich hoffe mit beiden Theilen gelassener überlegen lassen. Denn es ist freilich schwer mit einem Menschen in der gehörigen Ruhe und mit einem glükklichen Erfolge zu streiten, wenn man die Meinung hegt, er gehe auf einem Wege, auf dem er nicht fortwandeln könne ohne sich der Tugend und der Glükkseligkeit zugleich abzusagen und sich der Trostlosigkeit und dem Laster zu ergeben. Die beunruhigte Liebe hindert dann nur gar zu leicht die Genauigkeit im Streit; weil man eben so sehr bewegen will als überzeugen, so häuft man auch die minder triftigen Gründe, und der Gegner der nicht von gleichem Interesse bewegt wird zieht sich um so leichter aus der Schlinge. So scheint es mir 42
in dem Streit gegen die Lehre des Augustinus und Calvin schon immer und auch noch neuerlich ergangen zu sein; und wir wollen ein wenig sichten, welche Einwendungen denn nach dem zugestandenen Vordersaz noch gelten oder nicht. So wird z. B. in den Aphorismen (S. 102) gesagt, an jene Klippe, an wel-

*) Ich will dieser Benennung keineswegs eine verkezernde Kraft beilegen, verstehe auch nicht allein den strengen Pelagianismus darunter, sondern alle die verschiedenen Abstufungen in denen man von der Lehre des Augustinus abgewichen ist.

cher es so schwer sei, wenn man die Prädestinationslehre annimmt, nicht zu scheitern, werde man unvermeidlich herangetrieben durch das aus der Vernunft nothwendig hervorgehende Bestreben die höchsten Regeln der göttlichen Weisheit aufzusuchen. Allein wenn einmal zugegeben ist, die augustinische Erwählungslehre folge streng aus der Lehre von dem menschlichen Unvermögen: so folgt ja aus eben dieser Lehre, daß die menschliche Vernunft müsse abgehalten werden in die Tiefen der göttlichen Weisheit eindringen zu wollen, weil sie sich aus Unvermögen nothwendig verirren müsse; die von ihrem Unvermögen überzeugte und von dem göttlichen Geist erleuchtete Vernunft aber begehrt auch die göttliche Weisheit nur aus der Schrift und der eigenen Erfahrung kennen zu lernen, und will über diese nicht hinausgehn, und jene ist alles was Calvin predigt, dieses alles wovor er warnt. Daher hierüber die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche, welche von der gleichen Voraussezung des menschlichen Unvermögens ausgehn, auch ganz das gleiche enthalten *). Eben so ordnet unter die andern erweislichen Lehren des Systems und der Schrift denen Calvins Theorie widerstreite Herr Dr. B. auch (S. 96) den Glauben an die sittliche Freiheit des Menschen, indem sie behaupte daß alle Menschen das Vermögen das Sitten-

*) Epitome, p. 619. Vera igitur sententia de praedestinatione ex Evangelio Christi discenda est. . . Huc usque homo pius in meditatione articuli de aeterna Dei electione tuto progredi potest, quatenus videlicet ea in verbo Dei est revelata . . . reliquae cogitationes ex animis piorum penitus excutiendae sunt. — Sol. decl. p. 809. Huc usque sacra scriptura in revelando divinae praedestinationis mysterio progreditur. Quod si intra has metas nos continuerimus, profecto doctrina illa amplissimam consolationis materiam nobis suppeditabit . . . Hac etiam doctrina omnes falsae opiniones et errores de viribus naturalis nostri arbitrii evertuntur, quia manifestum est, quod Deus in suo consilio ante mundi secula decreverit atque ordinarit, quod omnia, quae ad conversionem nostram pertinent, ipse virtute spiritus sui sancti per verbum in nobis efficere et operari velit.

z zu erfüllen verloren hätten. Allein das System der lutherischen Kirche behauptet ja diesen Verlust eben so bestimmt und unumwunden als die calvinische Theorie, wie denn dieser Saz nur ein anderer Ausdrukk ist von jener Lehre vom menschlichen Unvermögen, und schon an sich klar ist, daß wenn ein Saz eines Systems das menschliche Unvermögen zum Guten behauptet, unmöglich ein anderer Saz desselben Systems eine solche moralische Freiheit des Menschen behaupten könne, welche das Vermögen enthalte den Willen Gottes zu erfüllen. Vielmehr hebt auch nach dem System auch der lutherischen Kirche diese Freiheit erst an in dem Zustande der Begnadigung und der Wiedergeburt, die eben eine Geburt in diese Freiheit ist; dem natürlichen Menschen aber gestattet das System nur in weltlichen Dingen die Freiheit, daß er die Begierde überwinden könne durch die Einsicht, und den selbstsüchtigen Trieb durch den geselligen, aber weder jene Einsicht noch dieser Trieb vermögen an sich das göttliche Gesez zu erfüllen. Doch diesen Vorwurf nimmt Herr Dr. B. hernach (S. 103) gewissermaßen zurükk, indem er zugiebt die Erwählungslehre betreffe nicht eigentlich die Frage vom Verhältniß der moralischen Freiheit zu Gottes Regierung, wiewol er vorher behauptet sie löse die moralische Natur auf um die Willkühr Gottes zu erheben. Darum wollen auch wir hiebei für jezt nicht länger verweilen, und auch das nicht weiter aufnehmen, wiewol auch dieses öfter vorkommt (S. 42 und S. 98), daß diese Lehre mit den öfteren ernstlichen Ermahnungen streite, daß der Sünder sich bessern und seine Seligkeit suchen solle; denn hierauf ist schon oben beiläufig aus dem Büchlein des Augustinus de corr. et gr. geantwortet. Oder müssen wir nicht auf dieselbe Art wie wir uns erklären daß wir selbst andere ermahnen und züchtigen, uns auch erklären daß die heiligen Männer Gottes in und außer der Schrift eben dazu durch denselben Geist getrieben wurden? Und ist nicht offenbar, daß nur durch solche Aufforderungen der Sünder selbst zum unmittelbaren Bewußtsein sei es nun seines Unvermögens oder seiner Verstokktheit

kommen kann? Denn wenn er nun seinem Können unthätig zusteht bei vorgegebenem Wollen, so muß er doch fühlen daß der Mensch nichts sich selbst weniger geben kann als dasjenige was den schlummernden Willen weckt und reizt. Dieses alles lassen wir, und eilen zu dem Haupteinwurf, welcher wol vorzüglich Luthers und Melanchthons Abweichung von der strengen Lehre des Augustinus veranlaßt hat, und also auch noch für diejenigen gilt, welche wie Calvin von der Voraussezung des menschlichen Unvermögens ausgehn, nämlich jene strenge Vorherbestimmungslehre streite mit der Schriftlehre von der Allgemeinheit der Erlösung durch Christum. Dieser Einwurf kommt in den Aphorismen unter drei verschiedenen Gestalten vor; einmal S. 96, die calvinische Theorie behaupte daß die Anstalten Gottes zur Wiederherstellung der sittlichen Freiheit nur auf einige nicht auf alle berechnet seien; dann S. 98, sie streite mit der feierlichen Versicherung des Apostels (Röm. 5, 12—19) daß die Erlösung durch Christum eben so allgemein sei, und sich eben so auf alle Menschen erstrekke, wie allgemein die Sünde und ihre Strafen seien; endlich S. 103, die ganze Lehre betreffe den Satz, ob Gott wolle daß das ganze durch die Erbsünde der Verdammniß schuldige menschliche Geschlecht durch Christum gerettet werde, und ob er die dazu erforderlichen Mittel keinem versage, oder ob er dieses nicht wolle und daher einem Theil die Mittel dazu vorenthalte? Gewiß es ist nicht umsonst, daß der gelehrte Vf. diesen Einwurf an drei verschiedenen Stellen auf verschiedene Weise vorgetragen hat, und es ist unsere Schuldigkeit, daß wir versuchen jedem dieser Ausdrükke auch eine eigene Ansicht abzugewinnen, und dieser eine eigene Behandlung angedeihen zu lassen. Zuerst also, die calvinische Theorie behaupte, die Anstalten Gottes zur Wiederherstellung der sittlichen Freiheit seien nur auf einige nicht auf alle berechnet. Diesen Pluralis aber wollen wir uns zur Vermeidung aller Irrthümer gleich in den Singularis verwandeln; denn die Kirche kennt nur die eine Anstalt Gottes zur Wiederherstellung der Menschen, durch Chri-

nämlich. Daß nun nicht alle Menschen durch Christum
irklich wiederhergestellt werden, sondern einige begnadigt wer-
n, andere verloren gehen, dieses nimmt die lutherische Kirche
en so gut an als Calvin. Es kommt also nur darauf an, wie
ott berechnet hat. Die lutherische Kirche nun sagt, Gott habe
e Erlösung auf alle berechnet, aber diejenigen welche sie nicht
nähmen gingen wegen ihres Widerstandes verloren. Also ge-
n die göttliche Berechnung? aber das hält gewiß schon schwer
n sagen: denn wird einmal angenommen Gott berechne, so muß
r auch richtig berechnen. Man muß also sagen, Gott habe die
Erlösung so berechnet, daß alle erlöst werden könnten, aber daß
auch diejenigen, welche sie nicht annehmen wollten, verloren gin-
gen. Daß dies auch Calvin zugeben kann, werden wir hernach
sehen; nur ist dies ein Punkt, auf welchem er nicht stehen blei-
ben kann, sondern er meint, Gott müsse es so verordnet haben
daß einige widerstehen müssen. Wenn wir nun einmal von der
immer verwirrenden Vorstellung eines besondern göttlichen Rath-
schlusses in Bezug auf die einzelnen Menschen absehen, und uns
nur an die ohnstreitig von Gott verordnete Art halten, wie das
Evangelium verbreitet werden sollte, und an die ebenfalls von
ihm verordnete Art, wie vorher die menschlichen Dinge sich ge- 47
staltet hatten: so müssen wir wol sagen, aus beidem zusammen
genommen, also aus dem göttlichen Rathschluß, folge nothwen-
dig, daß nicht alle, an welche das Evangelium erging, es an-
nehmen konnten. Eben weil es ein geschichtlich entstehendes,
durch menschliche Rede und Einwirkung sich verbreitendes war:
so konnte es auch nicht anders als den allgemeinen geschichtli-
chen Gang gehen, daß aus einer großen Erregung sich nur eini-
ges wenige wirklich gestaltet und zum neuen Leben sammelt, und
nur indem unaufhörlich diese Ausdehnung und Zusammenziehung
sich wiederholt, wächst allmählig das neue lebendige ganze. Das
Judenthum hätte nicht bestehen können ohne Eiferer, welche die
übrige Masse zusammenhielten; und unter den Eiferern für eine
unvollkommne Sache muß es auch falsche geben, welche um das

alte festzuhalten auch das bessere neue verschmähen. Wären solche nicht gewesen, so wäre schon lange das Judenthum zerfallen und die Möglichkeit wäre nicht gewesen, daß das Christenthum hätte durch dasselbe in seinen zarten Anfängen können genährt und geschüzt werden. Waren aber solche: so mußte es auch Verwerfer des Christenthums geben. Aber eben so mußte unter den Heiden die gewaltige Masse des Verderbens sein, wenn einige sich an ein sonst so verachtetes Volk wie die Juden anschließen sollten, und so das Christenthum an die Heiden übergehn; aber unter jener Masse mußten dann auch die Verächter des Christenthums sein. Also scheint hier der gute Erfolg nicht anders als mit dem Mißerfolg auf der andern Seite zugleich berechnet gewesen zu sein; wie denn ein allmählig sich verbreitendes ohne Widerstand nicht kann gedacht werden, und Widerstand nicht ohne daß einige bis an ihren Tod darin befangen bleiben. Ich will dieses nur als einen vorläufigen Wink hinstellen, nicht als eine strenge Argumentation; aber der Ausdruk berechnen lädet auch nur zu einer solchen ein; und ich will aus dem gesagten kein anderes Resultat ziehen, als daß wenn wir die Sache von Seiten des Berechnens ansehn, diese Betrachtung sich mehr der calviniſchen Formel anschließt, welche Gott als gleich thätig in der Vorherverſehung ansieht in Bezug auf diejenigen welche begnadigt werden, und auf die welche verloren gehn, indem aus der göttlichen Kraft des Evangelii das eine und aus der menschlichen Gestalt desſelben das andere folgt, nicht aber an diejenige Formel, welche nur für die einen eine Vorherverſehung Gottes annimmt, für die andern aber nicht *), weil nämlich die Gelangung der einen zum Heil sich nicht berechnen läßt ohne daß der

*) Praescientia enim vel praevisio Dei . . . ad omnes creaturas tam malas quam bonas extenditur. . . Aeterna vero electio seu praedestinatio Dei ad salutem non simul ad bonos et ad malos pertinet, sed tantum ad filios Dei, qui ad aeternam vitam consequendam electi et ordinati sunt priusquam mundi fundamenta iacerentur. (Solid. declar. XI. p. 798.)

ndern Entfernung davon auch berechnet werde. Und ganz auf
ieſelbe Weiſe iſt auch die Berechnung Pauli *) angelegt; denn
as konnte er ſich doch nicht bergen, als er eine Zeit nach der
ndern hingehen ſah, ohne daß das Volk Iſrael in Maſſe das
Evangelium annahm, daß die πρόσληψις V. 15 nicht auf die-
elben Individuen gehe wie die ἀποβολή; ſondern wenn er den
Gegenſtand beider als denſelben bezeichnet, ſo meint er das Volk
n der Aufeinanderfolge ſeiner Geſchlechter, und die verlornen
bleiben immer verloren, und nur aus ihrem παράπτωμα konnte
die σωτηρία den Heiden kommen. — Doch dem wird nun eben
weitens eine andere feierliche Verſicherung deſſelben Apoſtels ent-
gegengeſtellt **), daß nämlich die Erlöſung durch Chriſtum eben
ſo allgemein ſei und ſich eben ſo auf alle Menſchen erſtrekke, wie
allgemein die Sünde und ihre Strafen ſeien; und gegen dieſe
Verſicherung ſtreite die calviniſche Theorie. Ehe ich mich aber
hierauf einlaſſe, kann ich eine allgemeine Bemerkung darüber
nicht zurükkhalten, wie in dieſen und andern dogmatiſchen Strei-
tigkeiten gewöhnlich die Schriftſtellen gebraucht werden; denn
auch bei Herrn Dr. B. finde ich daſſelbe. Er ſezt S. 87—94
auseinander, die lutheriſche Theorie beruhe auf ausdrükklichen
und deutlichen Schriftſtellen, die calviniſche hingegen werde nur
gefolgert und abgeleitet, mit den ausdrükklichen und deutlichen
Stellen aber ſtehe ſie im Widerſpruch. Ich nun glaube, daß
dies ein Unterſchied iſt der zwar für den volksmäßigen Schrift-
gebrauch wichtig iſt, weil nämlich auf der einen Seite den Fol-
gerungen und Ableitungen nicht alle folgen können, auf der an-
dern aber das ausdrükkliche und deutliche ſich ihnen beſſer ein-
prägt; auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet aber, meine ich, ſollte
er gar nicht vorgebracht werden. Denn deutlich iſt jede Stelle
nur durch den Zuſammenhang, und ausdrükklich iſt auch das
buchſtäbliche nur ſofern der Zuſammenhang beſtimmt hat wie

*) Röm. V, 11—24.
**) Röm. V, 12—19.

buchstäblich es genommen werden muß oder auch nicht darf. Alles Folgern aber und Ableiten ist auch nichts anderes als eine Bestimmung durch den Zusammenhang, und also zwischen beiden an sich gar kein Unterschied. Das schlimmste aber ist dieses, daß wenn man den Unterschied einmal angenommen hat, es auch dem unbefangensten und unparteiischsten kaum möglich ist ihn rein und gleich anzuwenden, sondern seine dogmatische Ansicht wirkt ein auf seine hermeneutischen Operationen. Herr Dr. B. zum Beispiel sieht als eine ausdrükkliche und deutliche Stelle für die lutherische Theorie an 1 Tim. 2, 4, wo freilich steht, Gott wolle daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Allein da es nur da steht um zu beweisen daß die Fürbitte Gott wohlgefällig sei, und V. 1 *πάντων ἀνθρώπων* auch nur auf eine sehr lose Weise steht, indem nur die *βασιλεῖς* und die *ἐν ὑπεροχῇ ὄντες* herausgenommen werden ohne die Gesammtheit irgend weiter zu theilen: so muß man sehr zweifelhaft werden, ob man es mit dem Ausdrukk *πάντας ἀνθρώπους* genauer nehmen dürfe; und ich würde dies eher verneinen und die Stelle schwerlich für eine ausdrükkliche und deutliche Beweisstelle halten, schon weil sie nur beiläufig ist und auf einen unbestimmt gehaltenen Ausdrukk zurükkgeht. 81 Und wie steht es erst mit Tit. 2, 11, wo zwar von allen Menschen die Rede ist, aber gar nicht von Bestimmung derselben, sondern von erschienen sein für dieselben; und buchstäblich konnte doch Paulus gar nicht sagen daß die Gnade in Christo damals schon allen Menschen erschienen sei; so daß man daraus nur desto deutlicher sieht, wie wenig man es überall mit einem Ausdrukk wie alle Menschen genau nehmen dürfe, wenn nicht noch ein besonderer Nachdrukk darauf gelegt wird. Dort aber wird nur gar nur gesagt, die heilsame Gnade sei allen Menschen erschienen als eine solche die uns, die Christen, unterweise zu einem frommen und züchtigen Leben in der Welt; und also beweiset die Stelle gar nichts, nämlich gegen die calvinische Lehre. Denn für dieselbe kann man diesen Unterschied zwischen den allen denen

erſchienen iſt, und den uns die ſie wirklich unterweiſet, gar
cht geltend machen. Und die andern Stellen ſind, daß ich es
ide heraus ſage, noch ſchwächer, wie denn auch Jeſu Gebot
zugehen in alle Welt nichts weiter beweiſen kann, als daß
ils an allen ſollte verſucht werden, auf daß ſie keine Entſchul-
ung hätten, welches ja auch Auguſtin und Calvin ſo oft an-
ren als die Abſicht der allgemeinen Verkündigung, theils auch
ß aus allen Völkern einige ſollten ſelig werden durch das
riſtenthum; denn damit dies geſchehen könnte, mußte es unter
len Völkern allgemein verkündiget werden; und dies iſt freilich
weiſend gegen den jüdiſchen Particularismus, aber nicht gegen
n calviniſchen. Wo hingegen Hr. B. die calviniſchen Beweis-
llen abweiſen will, da folgert er ſelbſt Unterſcheidungen heraus,
die nicht nur nicht im Text ſtehen, ſondern auch der ganzen neu-
eſtamentiſchen Denkart ſchnurſtrakts zuwider ſind, wie z. E. daß
es nur ein irdiſcher Vorzug ſei daß einige unter ſo vielen zu-
rſt Chriſten und Lehrer des Chriſtenthums wurden, und daß dies
mit der Seligkeit in der zukünftigen Welt nichts zu ſchaffen habe.
Ja wenn dieſe die göttliche Auswahl wären nur als ſolche die
früher Chriſten wurden, die andern erſt ſpäter; aber man
muß ja nothwendig ihnen auch die entgegenſtellen, welche, auch
n den Umfang der Verkündigung eingeſchloſſen, gar nicht Chri-
n wurden. Und daß Hr. B. meint, es wäre doch nirgends
ſagt, daß Gott die welche nicht Chriſten würden nicht auch
lig machen wolle, dies iſt ſo entſchieden gegen die neuteſtamen-
iſche Denkart, daß es nicht lohnt einzelne Stellen darüber an-
zuführen, daß die der angebotenen Gnade nicht achten verloren
hen, daß das Heil von dem Glauben an Chriſtum abhängt,
nd daß nur die welche an Chriſtum glauben, da ſein werden
o er iſt. Eben ſo iſt es mit dem Unterſchiede, es ſei in allen
nen Stellen von einer Auswahl unter Juden und Heiden die
Rede, und nicht von einer Auswahl unter Chriſten. Freilich iſt
die Rede nur von der göttlichen Ordnung nach welcher die Men-
hen Chriſten werden oder nicht werden. Aber werden die jezi-

gen Menſchen nicht auch erſt Chriſten mit der Zeit? und w
den ſie es alle, oder auch einige nur, andere nicht? Iſt a
nicht der Fall ganz derſelbe, und auch die in den ſymboliſch
Büchern beider Kirchen anerkannte Klage, daß unter vielen
rufenen nur wenige auserwählt ſind, ganz dieſelbe, und auch
eine Ordnung und Auswahl nach welcher die Menſchen Chri
werden? Denn ob ein in der Chriſtenheit geborner nur
Wirkungen der vorbereitenden oder auch die der wirkſamen Gn
erfährt, daran muß die göttliche Anordnung eben ſoviel Ant
haben, als daran ob ein Jude oder Heide wirklich gläubig wu
und getauft, oder nur berufen. Und nicht beſſer iſt es mit
nen Stellen welche Herr B. als ausdrükklich gegen die calvi
ſche Theorie anführt, wo nämlich vom nicht kommen wollen
nicht annehmen wollen als dem Grunde der Verwerfung
Rede iſt. Denn wann hätten wol Auguſtin und Calvin
geläugnet? Sondern alle dieſe Stellen ſind noch beiden Pa
gemein, und es entſteht nun erſt die Frage, in welchem Verhält
niß zu dieſem Nichtwollen die göttliche Anordnung und Vorher
verſehung ſtehe, und nun erſt antwortet Auguſtin und mit ihm
Calvin, Qui tamen hoc non fecit nisi per ipsorum hominum v
luntates, sine dubio habens humanorum cordium quo placeret i
clinandorum omnipotentissimam potestatem. (de corr. et gr. 45
Eben ſo iſt es nun auch mit dieſer feierlichen Verſicherung
Apoſtels in Röm. 5, 12 — 19, gegen welche die calviniſche The
rie ſtreiten ſoll. Sehr ausdrükklich und deutlich kann man ohn
hin dieſe durch fallen gelaſſene Structur vielfältig verwi
Stelle nicht nennen, und es läßt ſich überhaupt wol nicht
leichthin aus ihr argumentiren. Aber dieſe feierliche Verſicher
daß die Erlöſung Chriſti eben ſo allgemein ſei und ſich eben
auf alle Menſchen erſtrekke, wie allgemein die Sünde und
Strafen ſeien, iſt es nur möglich daß Paulus dieſe gegeben ha
Denn da er behauptet daß alle Menſchen wirklich ſündigen
wirklich ſterben: ſo müßte er dann auch behaupten daß
Menſchen wirklich erlöſt würden und wirklich ſelig. Aber wie

das sonst nirgend behauptet, so giebt er auch hier diese Versicherung nicht, sondern ausdrücklich sagt er, οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος ... λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι, und danach muß man doch offenbar auch das εἰς πάντας ἀνθρώπους V. 18. erklären, und höchstens also sagen, Paulus habe durch diese verstärkende Wiederholung sagen wollen, daß wenn nicht alle eben so durch Christum selig würden wie sie durch Adam stürben, der Grund davon nicht in der in Christo liegenden erlösenden Kraft an und für sich betrachtet liege. Aber eben dieses kann auch gesagt werden ohne Calvins Theorie aufzuheben. Denn wie er von dem ersten Menschen sagt Instit. I. cap. XV, 8. In hac integritate libera arbitrio pollebat homo, quo si vellet vitæ posset æternam vitam. Hic enim intempestive quæstio agitur de occulta prædestinatione Dei, quia non agitur quid actum potuerit nec ne, sed qualis fuerit hominis natura, so konnte auch von dem andern Adam sagen, Wenn die Frage nicht davon ist was geschehen wird oder kann und was nicht, sondern welche Kraft in ihm gelegen, so wird hier ganz unzeitig die Frage von der Vorherbestimmung eingemischt, sondern wir müssen einfach zugestehen, der innern Kraft nach war die Erlösung allgemein, das heißt, wenn auch die Anzahl der Gläubigen noch so sehr zunähme, so würde doch die Kraft der Erlösung alle gerecht und selig zu machen niemals erschöpft seinz und sobald an einen Menschen das Wort ergangen ist und der heilige Geist den Anfang des Glaubens in ihm gewirkt hat; kann niemals seine Begnadigung deshalb ausbleiben, weil etwa doch die Erlösung für ihn nicht bestimmt wäre, sondern zu wenig Raum hätte ihn aufzunehmen. Und so kommen wir denn, nachdem uns die zweite Art wie die Aphorismen denselben Einwurf stellen Gelegenheit gegeben zu zeigen wie leicht man sich in der Schäzung der Schriftbeweise verrechne und täusche, endlich zu der dritten. Herr Dr. B. sagt nämlich S. 103, die ganze Lehre betreffe eigentlich den Saz, ob Gott wolle daß das ganze durch die Erbsünde der Verdammniß schuldige menschliche Geschlecht durch

Christum gerettet würde, und ob er die dazu erforderlichen Mittel keinem versage, oder ob er dieses nicht wolle, und daher einem Theil die Mittel dazu vorenthalte. Gegen diese Stellung der Streitfrage möchte ich jedoch zweierlei einwenden. Einmal behauptet doch die lutherische Kirche nicht auf jede Weise und in jedem Sinne, Gott wolle daß alle Menschen durch Christum gerettet werden. Denn es giebt ja doch einen allmächtigen Willen Gottes, und wenn Gott mit diesem allmächtigen Willen wollte daß alle Menschen gerettet würden, so müßten auch alle wirklich gerettet werden, und unrettbare müßte er erst gar nicht geschaffen haben. Nun aber giebt ja derjenige Theil der lutherischen Kirche, welcher ebenfalls von der Voraussetzung des menschlichen Unvermögens ausgeht und von der Nothwendigkeit des Glaubens, den der göttliche Geist durch das Wort wirken muß, dieser Theil giebt zu daß sogar nur wenige Menschen das Wort Gottes ernsthaft annehmen und ihm aufrichtig gehorchen *), und daß viele unter denen die es anfangs freudig angenommen, hernach wieder davon abfallen. Entweder also muß zugegeben werden daß Gott mit jenem allmächtigen Willen die Seligkeit solcher abfallenden und nicht annehmenden nicht wolle, sondern nur mit irgend einem andern Willen, oder es muß der allmächtige Wille Gottes ganz oder wenigstens innerhalb des Gebietes der menschlichen Freiheit geläugnet werden, gegen die Warnung eines angesehenen lutherischen Theologen, der wiewol seine Worte nicht immer leicht zu enträthseln sind doch hierüber wenigstens dieses sagt, daß die Erinnerung an die Erwählungslehre noch heilsam sein könne, die Anmaßungen der Moralphilosophie, wenn sie für den Menschen eine absolute Freiheit postulirt, die mit der Natur eines Geschöpfes unvereinbar ist, zu beschränken. Oder wäre dies nicht auch die Forderung einer absoluten Freiheit, wenn

*) Pauci enim verbum Dei serio recipiunt eique sincere obtemperant. — Multi quidem verbum Dei initio magno gaudio recipiunt, sed postea rursus deficiunt. (Sol. declar. XI, p. 808. 809.)

die Freiheit nicht in der Thätigkeit der göttlichen Allmacht mit einbegriffen wäre, so daß durch jene nichts geschehen könne, was diese nicht verordnet habe? Allein, wenn man auch die göttliche 57
Allmacht durch die menschliche Freiheit beschränken wollte, und sagen, daß die abfallenden oder nicht annehmenden nicht selig würden, davon sei ihr eigner Wille der letzte Grund bei dem man stehen bleiben müsse: was soll man in Bezug auf diejenigen sagen, an welche das Wort gar nicht gelangt? Von diesen drükken sich die Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche selbst so aus, Gott schenke manchen Völkern und Reichen sein Wort nicht, oder nehme es ihnen wieder; und suchen die Sache nicht von seinem Willen abzuwälzen, sondern ganz wie Calvin nur dadurch zu erklären daß Gott uns nichts schuldig sei *), und es als einen Akt seiner Gerechtigkeit darzustellen, welches leztere ich für jezt noch dahingestellt sein lasse und hernach untersuchen will. Von diesen also gesteht jener Theil der lutherischen Kirche selbst, es sei der Wille Gottes sie nicht selig zu machen durch das Wort — denn nicht schenken und wegnehmen ist doch wol eine Sache des Willens —, und daß er ihnen die Mittel dazu versage. Sollte man aber von einem Theil der lutherischen Kirche sagen können, er habe die Lehre von dem menschlichen Unvermögen aufgegeben, und meine, es sei nirgend gesagt daß Gott diejenigen die nicht Christen sind nicht doch auch selig machen wolle (Aphor. S. 92): so würde dieser sich freilich helfen können und 58
sagen, Gott wolle zwar nicht daß diese selig würden durch das Wort, aber er wolle daß sie selig würden ohne Wort, indem sie ihre Seligkeit selbst schaffen. Allein was hilft auch das groß, wenn einer der (Aph. S. 102 Anm.) sich nicht will wehren lassen die Tiefen der göttlichen Weisheit zu erforschen, weil die

*) Videmus quod Deus verbum suum .. alii genti non largitur; item quod id ipsum ab uno populo aufert. — Deus nobis prorsus nihil debet. Iustum igitur suum iudicium, quod hominum impietas meretur, conspiciendum in quibusdam regnis, populis, personis proponit. (Sol. declar. XI, p. 813.)

Vernunft unvermeidlich dahin führe und es ihre Function sei die höchsten Regeln der Weisheit aufzusuchen, und das nicht bloß calviniſche ſondern auch lutheriſche veto *) gar nicht natürlich und billig finden will, wenn ein ſolcher weiter fragt, Werden dann auch alle wirklich ſelig durch ſich ſelbſt? und nachdem dieſes verneint worden, noch weiter fragt, Warum dann nicht? hätte etwa nicht ihre Vernunft durch äußere Umſtände kräftiger unterſtüzt auch wirkſamer werden können? oder haben ſie einen ſchwachen Willen von Gott ſchon empfangen? und was hat denn der Menſch außer ſeinem Willen von Gott empfangen, wodurch er ſich den ſchwachen Willen ſtärken könne? was wird doch gegen dieſen zu machen ſein, als daß man entweder auf den allmächtigen Willen Gottes zurükkgehe, der den einen Menſchen gemacht hat daß er am Ende ſeines Lebens ſo geworden iſt, und den andern daß ſo, oder daß man in dem Menſchen auf ein völlig grundloſes Wollen zurükkgehe, welches dann die göttliche Allmacht in menſchlichen Dingen ganz aufhebt, ſo daß ihr nichts übrig bleibt als nur dies grundloſe Wollen gewollt und gemacht zu haben. Doch dieſes nur beiläufig; denn die Vorausſezung von der Selbſtgenugſamkeit des Menſchen um ſeine Seligkeit zu ſchaffen iſt nicht der Boden auf welchem der Streit zwiſchen beiden Kirchen geführt wird, und bei ihr kann auch nach einem Willen Gottes alle Menſchen durch Chriſtum ſelig zu machen nicht gefragt werden, und ich habe dieſes mitgenommen nicht um meinerſeits den Streit zu einer Aufgabe für die ſpeculative Philoſophie zu ſublimiren, ſondern nur um auf dem rein theologiſchen Gebiet die Fälle wie ſie vor uns liegen ſo zu erſchöpfen, daß wir bis an die Grenze deſſelben kämen. Und hier nun ſcheint mir die Sache ſo zu liegen. Es giebt Eine Allgemeinheit der

*) Quaecunque autem cogitationes et quicunque sermones extra hos limites in hac disputatione evagari volent, eos statim cohibeamus, et cum D. Paulo labellum digito compescamus, memores dicti, O homo tu quis es, qui respondes Deo? (Sol. decl. XI, p. 814.)

Erlöſung, welche die calviniſche Lehre eben ſo gut verträgt als die lutheriſche, nämlich daß, was die dem Akt der Erlöſung durch Chriſtum einwohnende Kraft betrifft, man ſehe nur auf das Opfer Jeſu oder auf die Lehre Jeſu oder auf die von ihm geſtifteten Gnadenmittel, darin kein Hinderniß liegt daß nicht jeder Menſch, wenn nur Gott es ſo leitet daß das Wort an ihn gelangt, ſo daß der heilige Geiſt ihn durch den Glauben mit Chriſto verbindet, durch Chriſtum könne heilig und ſelig werden *). Calvin ſelbſt drükkt dieſes deutlich genug aus Instit. III, I, 1, wo ich nur auf die Worte, quicquid in salutem humani generis passus est ac fecit, und ne salus per hunc parta sobis effluat, hinweiſe. Und Auguſtinus, Et quis magis dilexit infirmos, quam ille qui pro omnibus est factus infirmus et pro omnibus ex ipsa infirmitate crucifixus. (de corr. et gr. 49.) Es giebt aber eine andere Allgemeinheit der Erlöſung, welche die lutheriſche Kirche, ſofern ſie noch zugiebt daß der Glaube durch den heiligen Geiſt muß gewirkt werden, eben ſo wenig verträgt als die calviniſche, nämlich die Allgemeinheit des Erfolgs, daß wirklich alle Menſchen durch Chriſtum gerecht und ſelig würden **), und beide unterſcheiden ſich eigentlich nur in der Art das Gegentheil dieſer Allgemeinheit auszudrükken, indem die einen ſagen, einige würden nicht ſelig weil Gott ihnen den Glauben nicht geben wolle, die andern aber, ſie würden es deshalb nicht weil Gott vorausgeſehen daß ſie den Glauben nicht annehmen würden, welches offenbar in Beziehung auf die Allgemeinheit der Erlöſung gar keinen Unterſchied macht ***); und wenn die Nachfol-

*) ὑπὲρ ἁπάντων γὰρ ἀπέθανεν εἰς τὸ σῶσαι πάντας τὰ αὐτοῦ μέρος· οὐ πάντων δὲ τὰς ἁμαρτίας ἀνήνεγκε, διὰ τὸ μὴ πάντας πιστεῦσαι. Chrys. ad Ebr. IX, 28. T. XII, p. 168.

**) Was daher Herr Dr. B. (S. 112) aus Art. XI. der Expos. simpl. anführt, kann und muß jeder rechtgläubige Lutheraner auch annehmen, wenn er nur hinter den Ausdrükken nichts anders ſucht als was ſie wirklich enthalten. Denn hier iſt beides nebeneinandergeſtellt, die allgemeine Zulänglichkeit der Kraft und die Beſchränktheit des Erfolges.

***) Daraus daß Herr Dr. B. (S. 110) von der Confessio helvet. aus-

ger des Calvin ſich hier haben zu verneinenden Ausdrükken trei-
61 ben laſſen, zu denen ſie durch das Weſen ihrer Lehre nicht ge-
drängt wurden: ſo muß man dieſes nicht der Lehre zurechnen,
ſondern der ungeſchikkten Vertheidigung. Diejenigen aber, welche
der Meinung ſind, der Menſch müſſe den Glauben in ſich ſelbſt
bewirken, nähern ſich freilich einigermaßen denen, welche behaup-
ten, der Menſch könne überhaupt, auch anders als nur durch den
Glauben, ſich ſelbſt helfen; aber auch die lezteren mögen nur an
die Stelle der Allgemeinheit der Erlöſung die Allgemeinheit der
Seligkeit ſezen, und werden dann eben ſo gut eine ſolche zwie-
fache Allgemeinheit erhalten, und die eine annehmen müſſen, die
andere aber läugnen, indem ſie nämlich ſagen, in der Vernunft
des menſchlichen Geſchlechtes an ſich betrachtet ſei Kraft genug
alle zur Vollkommenheit und durch ſie zur Seligkeit zu führen,
das Leben aber entwikkle nicht in allen einzelnen die Vernunft
in dieſem Grade; ſo daß hierin gar kein Unterſchied ſtatt findet,
außer wenn man eine völlige Gleichmachung aller Menſchen an-
nimmt. Bleiben wir aber bei der alten kirchlichen Vorausſezung,
ſo werden wir ſagen müſſen, beide Kirchen ſtimmen darin über-
ein, daß recht verſtanden das Wort Chriſti ein allgemeines ſei,
das Geſchäft des heiligen Geiſtes aber ein beſonderes.

Indem wir nun von der calviniſchen Theorie weder für das
62 praktiſche Chriſtenthum noch für die allgemeine Theorie des Chri-
ſtenthums die nachtheiligen Folgen ſcheinen befürchten zu dürfen,
welche ihre Gegner ihr beigelegt haben: ſo können wir uns gar
nicht geneigt finden, weder die Vorausſezung aufzugeben um der
Folgen willen, die aus der Folgerung hervorgehn ſollen, noch

---

drükklich erweiſet, ſie ſage nicht daß Gott alle Menſchen in Chriſto zur Seligkeit erwählt habe, möchte ein unkundiger leicht ſchließen, die lutheriſche Kirche ſage dieſes; ſie ſagt aber auch nur illius aeternum propositum est, quod omnes qui poenitentiam vere agunt et Christum vera fide amplectuntur iustificare . . . velit, und ille item in aeterno consilio suo decrevit, quod eos quos elegit . . . salvos facere et aeterna gloria ornare velit. (Sol. decl. p. 802. 803.)

ſtatt der ſtrengen Folgerung uns auf eine minder ſtrenge zurükkzuziehen, durch welche die Vorausſezung ſelbſt wieder theilweiſe aufgehoben wird. Hier aber müſſen wir uns nothwendig fragen, Was hat denn die lutheriſche Kirche, die doch auch von des Auguſtinus Lehren ausging, bewogen ſie in dieſem einzelnen Punkt zu verlaſſen, und wie hat ſie ſich ſelbſt verborgen daß ſie durch ihren Ausdruk der Erwählungslehre allerdings die gemeinſchaftliche Vorausſezung von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade einigermaßen verdunkle? Schwerlich nun kann man ſich jene Frage anders beantworten als ſo. Sie hat die Härte und Strenge des Ausdrukks geſcheut, Gott ſolle beſtimmt nicht wollen daß einige Menſchen ſelig würden, und ſeine Vorherbeſtimmung ſolle der lezte Grund ſein daß einige verdammt würden. Und um dem auszuweichen hat ſie auf der einen Seite einen zwiefachen Willen Gottes angenommen, den freilich die patriſtiſche und ſcholaſtiſche Behandlung auch ſchon darbot, einen Willen Gottes der — um es in der neueſten Sprache der Aphorismen auszudrükken — in der Idee aller gefallenen Menſchen Beſeligung beabſichtigt, und einen andern vermöge deſſen in der Erfahrung doch nicht alle Menſchen wirklich ſelig werden, oder — nach der älteren Sprache — einen vorhergehenden und einen nachfolgenden Willen Gottes. Auf der andern Seite aber hat ſie, daß ich ſo ſage, einen halben Willen Gottes angenommen, indem ſie ſagt daß die Vorherbeſtimmung nur auf die erwählten ſich erſtrekkt, auf die verworfenen aber gar nicht, ſondern dieſe werden verdammt ohne einen ſolchen göttlichen Willen, als durch welchen die erwählten ſelig werden. Was nun den erſten Unterſchied betrifft, ſo iſt es derſelbe den die Dogmatiker durch die Ausdrükke eines vorhergehenden Willens und eines nachfolgenden zu bezeichnen pflegten, und es iſt auch allgemein angenommen, daß diejenigen, welche die calviniſche Formel anerkennen, einen ſolchen Unterſchied nicht annehmen. Es iſt daher auch nicht ganz richtig, wenn Herr Dr. B. (S. 85) ſagt, daß nach der calviniſchen Lehre der Wille Gottes auch in der Idee

nur einer gewissen Anzahl von Menschen die Beseligung zugedacht habe. Denn wer einen solchen Gegensaz von Willen in der Idee und der Ausführung, von vorhergehendem und nachfolgendem, gar nicht annimmt, von dem kann auch nicht gesagt werden daß nach seiner Meinung etwas sowol nach dem einen als nach dem andern geschähe: sondern dadurch wird die Meinung schon entstellt, welche nicht etwa eine besondere Anwendung dieses Gegensazes von der Hand weiset, sondern den ganzen Gegensaz nicht will. Man muß vielmehr sagen, Calvins Lehre beruht darauf daß er solche Unterscheidungen des Willens in Gott gar nicht zu denken vermag. Und das gilt streng genommen nicht nur von dieser sondern von jeder ähnlichen Unterscheidung, und seine Vertheidiger, wenn sie sich einiger solcher auch zu bedienen scheinen, verlassen ihn entweder, oder lassen sich herab mit ihren Gegnern in deren eigner Sprache zu reden, ohne doch ihre Meinung zu theilen, was immer bedenklich ist und neue Misverständnisse veranlaßt. Eben dieses nun ist vorzüglich die Ursache, weshalb ich nie anders konnte als mich auch zu der calvinischen Formel bekennen, weil ich mich auf solche Unterschiede nicht verstehen kann. Der Ausdrukk vorhergehend und nachfolgend führt auf einen Unterschied in der Zeit, und so ist auch oft genug darüber geredet worden. Nun sagen zwar die Verfechter jenes Unterschiedes, sie meinten keinesweges eine Abänderung in dem göttlichen Willen, ein anderes Vorher und ein anderes Nachher; aber schon aus den verschiedenen Erklärungen, welche sie geben, sieht man daß die Eintheilung nur gemacht ist um des einzelnen Falles willen, von welchem hier die Rede ist. Denn einige *) führen den Unterschied auf den der göttlichen Eigenschaften zurükk; der vorhergehende Wille, daß nämlich alle Menschen selig werden sollen, ist, sagen sie, der Wille der göttlichen Barmherzigkeit, der nachfolgende Wille aber, daß die ungläubigen verdammt werden, ist der Wille der göttlichen Gerech-

*) S. Gerh. loci ed. Cott. T. III. p. 201.

gkeit. Nun will ich nicht einmal davon reden, daß Gott nicht vermöge einer Eigenschaft einen andern Willen haben kann als vermöge einer andern, indem sonst die Einheit seines Wesens zerstört wird, sondern nur dieses erinnern, daß doch der Wille durch welchen die gläubigen nun definitiv wirklich selig werden, derselbe sein muß als der durch den die ungläubigen wirklich verstimmt werden, wie auch die neuere Erläuterung mit sich bringt, welche besagt daß Gott in der Idee die Seligkeit aller Menschen beabsichtigt, in der Ausführung aber sie nur einigen ertheilt. Denn hier ist es ganz einfach zu sagen daß auch die erwählten nicht durch den beabsichtigenden Willen wirklich selig werden, sondern durch den ertheilenden, und daß in dem beabsichtigenden entweder gar keine Vorherbestimmung der einzelnen liegen könne, und dann ist er ganz unwirksam und leer, oder es muß eine zweifache darin liegen. Nach der älteren Erklärungsweise wird die Sache nicht so einfach; denn es wird nicht der göttlichen Gerechtigkeit zugeschrieben daß die gläubigen selig werden, sondern eben der Barmherzigkeit; aber daraus folgt nur daß man unterscheiden müßte und der göttlichen Barmherzigkeit einen doppelten Willen zuschreiben, den allgemeinen aber unwirksamen, daß alle Menschen selig werden sollen, und den besonderen, vermöge dessen die gläubigen wirklich selig werden. Oder es könnte auch jemand der auch den Augustinus nicht grade in allem loben wollte dagegen streiten wollen, daß die gläubigen nicht durch die göttliche Gerechtigkeit selig würden, indem sie ja ein Recht erwörben hätten durch die göttliche Verheißung, und weil das Worthalten zur Gerechtigkeit gehöre; und wenn man auch dies nicht zugeben wolle, so werde man doch zugeben müssen daß überhaupt das Unterscheiden der gläubigen von den ungläubigen der göttlichen Gerechtigkeit gebühre, weil alle Gerechtigkeit vom Unterscheiden ausgehe, die Barmherzigkeit aber unterscheide nicht, und so sei abermals der vorhergehende Wille der nicht unterscheidende aber auch völlig unwirksame, der wirksame Wille Gottes aber sei der nachfolgende unterscheidende, und

wenn nun das Vorhergehend und Nachfolgend doch keine Abänderung und keinen Unterschied in der Zeit bedeuten soll, so wäre dann der wirksame unterscheidende göttliche Wille nach beiden Seiten hin gleich und auch gleich ewig mit dem unwirksamen. Wie nun aber Gott über denselben Gegenstand einen wirksamen Willen haben könne und einen unwirksamen, das ist eben was ich mit Calvin nicht begreife. Zwar diesen Unterschied wird man entgegnen, zwischen einem wirksamen und einem unwirksamen Willen Gottes müsse man doch auf jeden Fall zugeben in Beziehung auf die göttlichen Gesetze, weil diese nicht erfüllt werden; allein ich lobe den Calvin, welcher diese beiden Begriffe göttliches Gebot und göttlicher Wille nicht mit einander vermischen will *), zunächst weil die Bösen, indem sie eine böse Handlung thun, doch dasjenige vollbringen, wovon
87 Gott wollte es solle geschehen, dabei aber handeln sie doch gegen Gottes Gebot; dann aber auch deswegen, weil selbst die Guten immer nur annäherungsweise die göttlichen Gebote erfüllen können, wenn wir aber sagen wollten, Gottes Wille geschehe nur unvollkommen, wir dann die göttliche Allmacht aufheben müßten. Sondert man nun so das göttliche Gebot: so zeigt sich auch jener Unterschied in seiner ganzen Leere, und der vorhergehende Wille Gottes ist nach dieser Erklärung eben deshalb kein Wille Gottes, weil er ein unwirksamer wäre. Hätte aber irgend jemand es so verstanden, jenes, daß alle Menschen sollen selig werden, sei ein Gebot Gottes, das heißt alle Menschen sollten so handeln daß soviel an ihnen ist alle selig würden, so stritte dieses so wenig gegen die calvinische Lehre, daß vielmehr Augustin und Calvin dieses selbst oft genug gesagt haben **). Andern

*) Instit. I, XVIII, 4. Perperam enim miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat. Ist diese Unterscheidung klar, so ist man auch bald damit einverstanden, daß überall und ohne alle Ausnahme die göttliche Absicht und der wirkliche Erfolg nicht zweierlei sei, sondern immer eines und dasselbe.

**) Statt aller andern stehe nur die eine Stelle des Augustinus hier,

wiederum erklären den vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes so daß der erste zu seinem Gegenstand habe den Menschen als Menschen, der andere aber den verworfenen als verworfenen. Hier nun ziehe ich dieselben Züge, daß auch der gläubige selig wird nicht als Mensch sondern als gläubiger, daß so der wirksame Wille Gottes auf beiden Seiten derselbe ist, nämlich der nachfolgende, der vorhergehende aber ein unwirksamer, weil nichts einem Menschen geschieht bloß als Menschen. Der Unterschied ist nur der, daß diese Erklärung vermeidet den mehrfachen Willen auf die göttlichen Eigenschaften zurükkzuführen, weil sie eben fühlt wie schwierig das ist, und sie knüpft ihn lieber an den Gegensaz zwischen dem allgemeinen und besondern. Aber ob das wol richtiger ist, und man von Gott sagen kann, das allgemeine und das besondere seien für ihn verschiedene Gegenstände, man meine nun des Erkennens oder des Wollens? Denn es ist ja nur die Unvollkommenheit unserer Erkenntniß, daß die Einheit des allgemeinen etwas anderes für uns ist als die Allheit des besondern, und unsere Erkenntniß ist nur desto wahrer und lebendiger je mehr beides in einander aufgeht. Erst wenn wir uns die Verbreitung, die Menge und die Verschiedenheiten der unter eine Gattung gehörigen einzelnen Dinge aus dem Begriff der in ihrem Zusammenhang mit dem ganzen erkannten Gattung entwikkeln können, erst dann ist der allgemeine Begriff aus einem abgezogenen todten Rechnungsergebniß eine lebendige Anschauung geworden. Wieviel mehr also müssen wir sagen, daß in der göttlichen Erkenntniß das allgemeine und das besondere völlig in einander aufgehn muß, und daß, wenn wir uns eines von dem andern auch in Gott abgesondert denken, uns eine Vermenschlichung beschleicht und zwar eine nicht unvermeidliche. Eben so nun verhält es sich auch mit dem Wollen. Denn

---

Potest etiam sic intelligi, quod omnes homines Deus vult salvos fieri quoniam nos facit velle (de corr. et gr. 48.); denn das läuft auf dasselbe hinaus.

gewiß ist auch das eine Unvollkommenheit, daß wir uns [illegible] im allgemeinen, welches nur heißt seiner Möglichkeit nach, [illegible] aussagen, hernach aber, wenn die einzelnen Fälle in ihrer Wirklichkeit eintreten, der Wille sich theilt; in Gott aber kann [illegible] aber allgemeiner und unbestimmter Wille nicht gedacht werden, weil in ihm nur die bestimmteste Erkenntniß des Gegenstandes seines Willens und keine unbestimmte gedacht werden muß. [illegible] heißt er den verworfenen nur als verworfenen, so begnadigt er den gläubigen auch nur als gläubigen; außer diesen beiden Beschlüssen aber weiß ich dann auch keinen göttlichen Willen, [illegible] die Seligkeit der Menschen als Menschen auszusprechen, sondern immer nur eben diesen, daß unter den Menschen die gläubigen um Christi willen begnadigt werden, die ungläubigen aber, [illegible] außer Christo, verworfen. Gern also möchte auch ich die [illegible] drükke mildern, aber ich kann dies nicht um einen solchen [illegible] wünschen, daß ich Gott über denselben Gegenstand einen zwiefachen Willen zuschreibe und mir dadurch die Einheit seines Wesens zerstöre. Und eben so geht es mit jenem halben Willen, daß es eine Vorherbestimmung Gottes nur über die erwählten gebe, über die verworfenen aber habe Gott nichts vorhergesehen und verordnet, sondern nur was ihnen begegnen werde vorhergesehen [illegible] Denn wenn Gottes Vorhersehen weiter geht als sein Vorherverordnen: so geht auch überhaupt sein Wissen über sein Hervorbringen hinaus, also bleibt sein Hervorbringen hinter seinem Wissen zurükk, und er ist eben dadurch geworden wie unser einer *). Ja er ist weit mehr so geworden, als man auf den ersten Anblikk denkt; denn wenn wir uns nun vorstellen sollen, woher doch er das wisse was er nicht hervorgebracht: so kommen wir unvermeidlich in die vollständigste Vermenschlichung hinein. Und wiederum, wenn einiges erfolgt, nämlich die Verdammung der ungläubigen, was Gott nicht gewollt: so ist Gottes

*) Quum non alia ratione quae futura sunt praevideat, nisi quia ita ut fierent decrevit, sagt dagegen Calvin (Instit. III, XXIII, 6.).

lle auf eine bestimmte Weise beschränkt, und er muß durch das beschränkt sein, was als ihn beschränkend ihm gegenüber ist, und wir kommen unvermeidlich in den vollkommenen Mahäismus hinein, gleichviel ob jenes entgegenstehende Princip dem Menschen ist oder außer ihm. Auch diese mildernde Maßregel also kann ich nicht theilen; und wenn einige Reformirte auch nur auf eine beschränkte Weise durch eine Unterscheidung zwischen eigentlicher und nicht eigentlicher göttlicher Vorherbestimmung daran Theil genommen, so will ich dieses nicht befestigen noch sie von aller Inconsequenz freisprechen; denn es muß alles gleich eigentlich sein, weil diese Lehre sich nur behaupten kann in ihrer größten Strenge. Darum kann ich auch Calvin nicht anders als loben, daß er den in der Sprache des gemeinen Lebens und der Erbauung so allgemein gehörten Unterschied zwischen göttlicher Vorherbestimmung und göttlicher Zulassung im Gebiet der wissenschaftlicheren Lehre gar nicht will gelten lassen *). Denn was Gott nur zuließe, das müßte seinen letzten positiven Bestimmungsgrund anderwärts haben. Hat es ihn nun in einem andern von Gott vorherbestimmten, so ist es mit diesem zugleich ja wirklich vorherbestimmt; hat es ihn aber nicht in einem solchen, so ist es auch wirklich außerhalb des göttlichen Willens gestellt, und die Zulassung ist entweder nur eine schlecht verkleidete Ableugnung der göttlichen Allmacht, oder sie geht von einer andern Seite wieder in die Vorherbestimmung zurück, wenn sie erklärt wird als ein Nichtverhindernwollen, und die Kraft, welche nicht verhindert wird, doch selbst von der göttlichen Anordnung abhängig gemacht ist. Darum wollen wir diesen Unterschied getrost fahren lassen, der in der That nur verbirgt und nicht ans Licht bringt, und wollen dreist heraus sa-

*) Instit. I, cap. XVIII, 1. Satis superque liquet nugari eos et ineptire, qui in locum providentiae Dei nudam permissionem substituunt, acsi in specula sedens expectaret fortuitos eventus, atque ita eius iudicia penderent ab hominum arbitrio.

gen, Wenn ein Menſch, der das Wort gehört, dennoch, ehe der Glaube in ihm gewirkt worden iſt, ſtirbt: ſo iſt das nicht nur Gottes Zulaſſung, ſondern es iſt ſeine Vorherverſehung, welche dadurch allen zuruft, Heute ſo ihr meine Stimme höret verſtokket eure Herzen nicht. Eben ſo wenn das böſe, welches in einem einzelnen Menſchen doch ſchon iſt, nachdem es lange im innern verborgen geweſen iſt, plözlich einmal herausbricht in was immer für ſchrekklichen Thaten: ſo iſt auch das nicht nur Gottes Zulaſſung, ſondern auch Gottes Vorherbeſtimmung, damit das böſe ans Licht komme um von dem guten geprüft zu werden,
72 denn ſonſt kann es nicht überwunden werden *). Ja auch daß das böſe, welches wegen des Falles in der menſchlichen Natur iſt, in einigen Menſchen ſtärker ſich anſammelt, daß ſie vor andern böſe ſind, in andern aber weniger, ſo daß ſie beſſer erſcheinen: auch dieſes iſt nicht nur Gottes Zulaſſung, ſondern auch Gottes Vorherbeſtimmung, weil nur in dieſen Unterſchieden der ganze Umfang des böſen angeſchaut werden kann und alſo die rechte Erkenntniß der Sünden entſtehen. Und alles dieſes, weil es die beſtändige Vorbereitung zur Erlöſung iſt, halte ich nicht nur für Zulaſſung ſondern für Vorherbeſtimmung, damit nicht einer komme und mich das alte frage, wenn alles das nur göttliche Zulaſſung ſei, wodurch Gott das Werk der Erlöſung fördere, ob nicht dann auch die Erlöſung ſelbſt nur Zulaſſung ſei **), da ſie ja auch nicht geworden ſei ohne daß einer darüber verloren gegangen; und ob ich im Ernſt das ſo ſezen wolle, daß die Erlöſung zwei einander beigeordnete Urſachen gehabt, zuerſt Gott, der Chriſtum geſendet nach ſeinem Rathſchluß, und dann Judas, ohne den der göttliche Rathſchluß nicht wäre zu ſeinem Ziel ge-

*) Und dies iſt das von Hrn. Dr. B. S. 112 aus Conf. gall. §. VIII. getadelte ut quicquid illi male agunt, id ipse sicut iuste ordinavit, sic etiam in bonum convertat.

**) Und ſchon deshalb ſehe ich nicht wie man (S. Aphor. S. 113) das ordinavit von dem Sündenfall läugnen ſollte, weil ſonſt das größte Werk Gottes, die Erlöſung, nur auf einer Zulaſſung beruhen müßte.

ommen, hätte er nämlich nicht Chriſtum verrathen, nicht nach
ottes Rathſchluß und Vorherbeſtimmung, ſondern nach ſeiner
ulaſſung. Denn hier fürchte ich mich in das manichäiſche zu 73
llen, wenn der fragende noch weiter geht und mir zuruft, ich
ürde mich doch wenigſtens ſchämen bei dem Judas ſtehen zu
leiben, ſondern wieder auf den Teufel zurükkgehen müſſen, und
nn ſei natürlich, was in Gott nur Zulaſſung ſei, des Teufels
orherbeſtimmung; und es wird gar nichts mehr fehlen, daß ich
icht zulezt noch zugeſtehen muß, was Gottes Vorherbeſtimmung
weſen, ſei eben ſo im Teufel Zulaſſung. Und dieſes eben iſt
er große Punkt der ſo oft überſehen wird in dieſem Streit, daß
ie ſtrenge auguſtiniſche und calviniſche Lehre aus zwei gleich
eſentlichen Elementen der chriſtlichen Frömmigkeit zuſammenge-
ezt iſt. Die vielbeſprochene antipelagianiſche Seite nämlich be-
uht darauf, daß der Chriſt kein reines und freudiges Bewußt-
ein irgend eines Guten haben kann, wenn er es nicht als eine
Gabe Gottes um Chriſti willen erwieſen anſieht, und ſo wie er
es ſich ſelbſt zuſchreibt, gleich die volle Gemeinſchaft ſeines Da-
ſeins mit Gott geſtört fühlt; aber eben ſo weſentlich iſt die eben
angedeutete antimanichäiſche Seite, welche nicht ſo beſtimmt und
allgemein anerkannt wird, darauf beruhend, daß es kein reines
und freudiges Gefühl der göttlichen Allmacht giebt, wenn nicht
alles auf gleiche Weiſe in dem einen und untheilbaren, ewigen
und tadelloſen Willen und Rathſchluß Gottes gegründet iſt, und
daß, ſo wie der Menſch irgend etwas auf irgend eine Weiſe hie-
von ausnimmt, er ſich troſtloſer Weiſe unter die Macht und in
die Gemeinſchaft noch eines andern und zwar Gott widerſtreben-
den Willens verſezt fühlt. Was nun aus dieſen beiden chriſtli- 74
chen Grundgefühlen gleichmäßig hervorgeht, das muß auch, da
jede chriſtliche Wahrheit auf der einen Seite die Selbſtgenug-
ſamkeit des Menſchen, auf der andern die Unzulänglichkeit Got-
tes läugnet und ausſchließt, nothwendig mit aller chriſtlichen
Wahrheit übereinſtimmen, und recht verſtanden kann denn auch
nichts daraus folgen, was für ein chriſtliches Gemüth irgend ei-

ner Milderung bedürfte. Darum will ich, ehe ich irgend eine Milderung annehme, welche die Zusammenstimmung dieser beiden Grundpfeiler auch nur einigermaßen verdekkte, lieber auch dieses zugeben, daß wenn wirklich einige Menschen gleichviel als viele oder wenige verdammt werden, auch dieses nicht eine bloße Zulassung, sondern, eben so gut als daß andere begnadigt werden, eine Vorherversehung und Bestimmung Gottes ist, und will nur fragen, wenn doch die lutherische Kirche auch annimmt daß einige verloren gehen, und es mit der Vaterliebe Gottes verträglich findet, daß um alle Menschen als freie Wesen bestehen zu lassen er die Möglichkeit ordnete daß einige konnten durch ihre Freiheit ins Verderben geführt werden, und mit der Allmacht Gottes verträglich, daß er die Wirklichkeit davon zugelassen, wenn sie doch dieses annimmt, um welcher noch nicht im vorigen abgewendeter Folgerungen willen sie denn den reinen und strengen Ausdrukk verwirft, daß die Seligkeit der einen und die Verdammniß der andern in gleichem Maaß und auf gleiche Weise göttliche Vorherbestimmung sei. Denn den Grund wollen wir doch nicht viel gelten lassen, daß die Schrift selbst vermeide den Ausdrukk Vorherbestimmung auf die nachtheilige Seite hinüberzuziehen; denn um das Wort handelt es sich doch nicht, sondern um das gleichmäßige Hervorgehen aus dem allmächtigen als auch unwiderstehlichen Willen Gottes *). Das nächste nun, was zu beseitigen wäre, möchte dieses sein, daß wenn die Verdammniß einiger in der göttlichen Vorherbestimmung gegründet ist, und das Böse welches sie zur Verdammniß führt in dem Sündenfall, alsdann auch der Sündenfall müsse in der göttlichen Vorherbestimmung gegründet und also Adam zum Sündenfall

*) Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. (Calv. Instit. III, XXI, 5.) Quod ergo scriptura clare ostendit dicimus, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere. (Ebendas. 7.)

beſtimmt geweſen ſein. Dieſe Folgerung läugnet Calvin nicht, und verbittet ſich auch hier auf das beſtimmteſte die Aushülfe durch den Begriff der Zulaſſung *). Und in der That nicht nur kann man auf Adams erſte Sünde das oben geſagte anwenden, daß das Nichtverhindernwollen eines Erfolgs in Gott nothwendig ein beſtimmtes Wollen dieſes Erfolges iſt; ſondern je mehr man, wie Calvin auch thut, den ganzen erlöſungsbe- 70
dürftigen Zuſtand des menſchlichen Geſchlechtes, auf den ja alle Führungen der göttlichen Vorſehung berechnet ſind, von Adam ableitet, um deſto weniger kann man ſich überreden daß ſein Fall nicht ſollte göttliche Vorherbeſtimmung geweſen ſein, indem ſonſt alle wirkliche und anerkannte göttliche Beſtimmung und Anordnung innerhalb der menſchlichen Welt von dieſem Ereigniß abhinge welches ſelbſt nur Zulaſſung wäre, alſo die göttliche Allmacht in allen ihren Aeußerungen urſprünglich beſtimmt wäre ſei es nun durch die Freiheit des Menſchen oder durch die Dazwiſchenkunft des Teufels. Alſo kann ich unmöglich anders als auch hierin dem Calvin beiſtimmen; nur daß ich nicht ſo gern ſagen würde, Adam ſei als Adam zum Sündenfall beſtimmt geweſen, ſondern wegen der Beſtimmung des menſchlichen Geſchlechts zur Sündhaftigkeit und Erlöſung ſei Adam der fallende Adam geworden. Und außerdem noch würde ich in der Erklärungsweiſe um ein weniges von ihm abweichen. Denn Calvin meint, Adam habe das Nichtſündigenkönnen in ſeiner Natur gehabt, und ſei nur ſo leicht gefallen weil bei der Biegſamkeit ſeines Willens nach beiden Seiten hin ihm die Gabe der Beharr-

*) Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. (Instit. III, XXIII, 7.) Quamquam nec ipsum quidem per se probabile est, sola Dei permissione, nulla ordinatione, hominem sibi accersisse interitum. Quasi vero non constituerit Deus, qua conditione praecipuam ex creaturis suis esse vellet. (Ibid. 8.)

lichkeit verſagt geweſen *). Mir aber will es vorkommen, als ſei es einerlei zu ſagen, die Beſtändigkeit ſei ihm verſagt geweſen, und zu ſagen, er habe ein beſtimmtes Nichtſündigenkönnen
77 nicht gehabt, und man komme leichter ab, wenn man ſage, die menſchliche Natur habe überhaupt vor Chriſto die Beſtändigkeit oder das Nichtſündigenkönnen nicht gehabt. Und dies thut hier ſo viel, daß es leichter iſt ſich Rechenſchaft zu geben wie Gott eine ſolche Natur geſchaffen, die erſt gleichſam durch eine zweite Schöpfung zu ihrer Vollendung kommen konnte, als wie er ſie in ihren erſten Exemplaren zwar beſſer erſchaffen, hernach aber ihre Verſchlimmerung gewollt. Denn den Vortheil die Vollkommenheit der menſchlichen Natur in einem langen befeſtigten Zuſtande Adams anzuſchauen, können wir leicht entbehren, da ſie uns doch nie ſo rein in dem uns immer dunkeln Adam zur Anſchauung kommt, als in dem uns immer hellen Chriſtus. Dagegen verſteht ſich viel beſſer, wenn man es allgemein nimmt, was Calvin ſagt, eine Natur, welcher das Nichtſündigenkönnen verliehen geweſen wäre, würde zwar vortrefflicher geweſen ſein, aber der Menſch habe kein Recht von Gott zu fordern daß er
78 ihn ſo ſolle gemacht haben **); und was Auguſtin ſagt ***), der Menſch ſtehe auf einer ſolchen Stufe des Daſeins, auf welcher

*) Sed quia in utramque partem flexibilis erat eius voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus est. (Instit. I, XV, 8.)

**) Neque enim aequum fuit hac lege Deum constringi, ut hominem faceret, vel qui non posset, vel nollet omnino peccare. Praestantior quidem fuisset talis natura; sed praecise expostulare cum Deo, quasi hoc debuerit conferre homini, plus quam iniquum est, quando in eius arbitrio fuit quantulumcunque vellet dare. (Ebendaſ.)

***) Quapropter . . credimus Deum . . . quia . . scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse . . hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium. (De corrept. et grat. 27.)

ſich offenbaren ſolle, was, nachdem zuerſt ſein freier Wille die Sünde erzeugen, hernach noch die göttliche Gnade erzeugen könne. Dieſes aber glaube ich reicht auch vollkommen hin; und wenn wir uns nur überzeugen, eine ſolche Natur gehöre mit in die Vollſtändigkeit der endlichen Welt: ſo können wir dann auch getroſt ſagen, ſie ſei, ſo wie ſie ſich wirklich entwikkelt hat, von Gott vorher beſtimmt und verordnet geweſen, und brauchen nicht zu einem unklaren in Gott nicht denkbaren Unterſchiede von Anordnung und Zulaſſung unſere Zuflucht zu nehmen. — Das zweite nun, weshalb die meiſten einen ſolchen mildernden Unterſchied wünſchen, und nicht annehmen möchten daß die Verdammung der Unbußfertigen und die Begnadigung der Gläubigen auf gleiche Weiſe von Gott verordnet ſei, iſt weil ſie meinen, es ſei nur eine grundloſe Willkühr in Gott, daß er nun grade dieſen zur Seligkeit verordne und jenen zur Verdammniß und nicht umgekehrt. Hier nun bemerke ich zuerſt, daß gegen eine ſolche Willkühr niemand ſich ſtärker erklären kann als Calvin ſelbſt *), indem auch der freilich ſehr mißverſtändliche aber doch auch einer ſehr richtigen Deutung fähige Ausdrukk, daß der göttliche Rathſchluß der Erwählung ein absolutum decretum ſei, in den Inſti- 79
tutionen nicht vorkommt, ſondern erſt im Streit zugewachſen iſt; daher auch des Sigismund Bekenntniß (Brandenb. Reform. Werk S. 13) dieſen Ausdrukk verwirft. Sondern Calvin ſagt nur, Gott erwähle und verwerfe nach einem Gutdünken deſſen Gründe uns unbekannt ſind; es ſei dies eine Sache der göttlichen Entſcheidung (arbitrii), und geſchehe die Erwählung ohne alle Rükkſicht auf menſchliche Würdigkeit. Dies leztere nun geſtehen die lutheriſchen Kirchenlehrer auch ein, ja daß, wenn auch Gott nur diejenigen erwähle deren Glauben er vorausſehe, er doch nicht

*) Haec sit sobrietatis . . lex . . . ut eius voluntas nobis sit . . iustissima causa rerum omnium; non illa quidem absoluta voluntas, de qua garriunt sophistae, impio profanoque dissidio separantes eius iustitiam a potentia, sed illa moderatrix rerum omnium providentia, a qua nihil nisi rectum manat. (Instit. I, XVII, 2.)

durch den vorausgesehenen Glauben hiezu bewogen werde *). Wenn nun doch Gott den Glauben selbst schenken muß, und die Predigt, aus der er allein entstehn kann, nicht allen und nicht unter gleich günstigen Umständen angedeihen läßt: was anders als ein solches Gutdünken bleibt übrig? Dieses Gutdünken aber, wie es Calvin annimmt, wenn wir es nur nicht in der Mitte sondern zeitig genug von vorne herein anfangen lassen, und es nur nicht weiter hinabführen als bis dahin wo es noch wirklich etwas zu fragen und festzusezen giebt, kann niemandem ungereimt und empörend vorkommen und auch nicht grundlos. Nämlich sind wir einmal einig darüber, daß, damit die Welt vollständig sei, auch das menschliche Geschlecht da sein mußte: so können wir unmöglich mehr sagen, es sei eine grundlose Willkühr, daß Gott das menschliche Geschlecht, wenn gleich er vorausgesehen daß es sündigen und fallen werde, erschaffen, da es ja nothwendig mit eingeschlossen ist in die eine alles umfassende göttliche That der Weltschöpfung. Fragen wir aber, warum Gott grade uns zu Menschen gemacht und nicht zu Engeln, und wollen nun über grundlose Willkühr klagen: so vergessen wir nicht nur daß wir eben so gut fragen könnten, warum er uns zu Menschen gemacht und nicht zu Thieren, und daß wir uns dann über die grundlose Willkühr freuen müßten, über welche wir klagen wollen; sondern wir spielen in der That die Frage dahin wo nichts mehr zu fragen ist, und fragen also eigentlich gesagt auch gar nicht. Denn unsere Selbstheit hängt ja an

*) Gerh. loc. th. Loc. VIII, §. 52. Nulla humani generis dignitate, quin nec praevisione bonorum operum vel fidei motus est Deus, ut quosdam ad vitam aeternam eligeret. — Sol. decl. p. 821. . . . Quod videlicet mera et gratuita misericordia in Christo . . salvos nos faciat, secundum voluntatis suae propositum . . Falsum igitur est . . cum docetur, quod . . etiam aliquid in nobis causa sit electionis divinae, propter quod nos Deus ad vitam aeternam praedestinaverit. Was Hr. Dr. B. Aphor. S. 123 an dem Leipziger Bekenntniß tadelt, ist buchstäblich nichts anderes als das hier behauptete.

nichts anderem als an der menschlichen Natur und der besonderen Art wie sie in unserer Person bestimmt ist; und wenn wir nicht zu Menschen erschaffen wären, so wären Wir ja gar nicht erschaffen. Eben so aber müssen wir auch sagen, soll das menschliche Geschlecht vollständig sein: so müssen auch für das gute empfänglichere und unempfänglichere Menschen von allen Abstufungen neben einander sein; denn erst aus dem Zusammensein aller möglichen Complicationen höherer und niederer Vermögen und Anlagen und aus dem Vorhandensein aller möglichen Entwikklungsstufen und Sättigungspunkte entsteht jene Vollständigkeit, in der allein die Gattung besteht. Sonach können wir, die Nothwendigkeit des menschlichen Geschlechts vorausgesezt, gar nicht mehr sagen, es sei grundlose Willkühr, daß Gott alle diese verschiedenen Menschen neben einander geschaffen. Fragen wir aber, warum er grade diesen zu einem geringeren, und jenen zu einem begabteren erschaffen und nicht umgekehrt: so fragen wir wiederum eigentlich gar nicht; denn wenn es umgekehrt wäre, so wäre dann dieser jener und jener dieser, und es hätte sich nichts geändert. Darum ist nun eigentlich nichts wunderlicher, als wenn man um diesen Schein von Willkühr in Gott aufzuheben und zugleich die menschliche Freiheit, welche durch diese von Gott geordnete Verschiedenheit bedroht scheint, zu retten, lieber annehmen will, Gott habe ursprünglich alle gleich erschaffen, und jeder Mensch vermöge troz aller Hindernisse und ohne alle äußere Hülfe alles gute und schöne in sich zu entwikkeln wie irgend ein anderer, nur der eine thue es, der andere aber nicht. Denn nun sezt man die grundlose Willkühr auf die unbegreiflichste und die ganze Idee der Welt zerstörende Weise in das Geschöpf hinein; und wenn irgend etwas, so wäre dies wol jene unumschränkte Freiheit, welche sich mit der Natur eines Geschöpfes nicht verträgt. Also wenn jeder nur der sein kann der er ist, und nicht jeder andere, so wäre Er gar nicht, wenn er nicht der wäre der er ist; und wie es keinen Sinn hat zu fragen, warum Gott ihn zu dem gemacht hat und nicht zu jenem: so kann man auch

es nicht sagen, es sei grundlose Willkühr in Gott, daß jeder der ist der er ist. Allein man wird einwenden, diese Darstellung rechtfertige mehr die ursprüngliche geistige und leibliche Verschiedenheit der Menschen als die religiöse, welche der angenommenen Voraussezung nach bei allen andern Menschen, die ersten ausgenommen, indem sie ja alle durch den Fall gleich geworden sind, keine ursprüngliche ist, sondern nun erst entsteht durch die göttliche Bestimmung, welche dem einen den Glauben giebt, dem andern aber nicht; und eben diese Bestimmung meint man erscheine eigentlich als eine grundlose Willkühr. Wenn nun gleich zufolge alles bisherigen diese Einwendung nicht gemacht werden kann von der rechtgläubigen lutherischen Kirche, welche dieselbe Gleichheit nach dem Falle, dieselbe Nothwendigkeit des göttlichen Beistandes und dieselbe Ungleichheit in der Darreichung desselben annimmt wie die reformirte, und es hier mehr auf die Vertheidigung der gemeinschaftlichen Lehre als der calvinischen ausschließend ankommt: so ist es doch allerdings grade dieser lezte Einwurf, dessen Stärke oder Schwäche darüber entscheiden muß, ob die strenge augustinische Lehre bestehen kann, oder ob man Auskunftsmittel suchen muß, aber dann lieber zureichendere als das göttliche Bestimmtsein durch den vorausgesehenen Glauben. Gehen wir nun von der gemeinschaftlichen Lehre aus, daß in dem Zustande der Sündhaftigkeit nach dem Falle der Mensch nicht vermöge aus eigener Kraft Gott zu erkennen, zu lieben und ihm zu vertrauen, oder wie es auch ausgedrükkt wird, daß, unbeschadet er übrigens einen freien Willen habe, hiezu ihm der freie Wille fehle *): so liegt ja darin offenbar dieses, daß, da es der freie Wille ist durch den jemand eine Person ist, der sündige Mensch zwar in jeder andern Hinsicht eine Person sei, in religiöser aber nicht. Daß jene beiden Ausdrükke wirklich gleichbedeutend sind, ist klar. Denn wir würden vergeblich nach einem andern Maaß für den freien Willen, oder lieber sagte ich nur

*) Aug. Conf. II und XVIII.

ür den Willen des Menſchen, da ein unfreier gar nicht denkbar
ſt, ſuchen. Sondern ſo weit geht des Menſchen Wille, nicht
ls geiſtige Veränderungen an ihm vorgehn, denn dies kann auch
ider ſeinen Willen geſchehen, ſondern als ſie aus ihm hervor-
ehen, als er in geiſtiger Selbſtentwikklung begriffen iſt. Denn
ie das Leben irgend eines Dinges darauf beruht, daß es in ei-
er wenigſtens leiblichen Selbſtentwikklung begriffen iſt, und das
Geſtein zwar in das allgemeine Leben, das heißt in die Selbſt-
ntwikklung der Erde aufgenommen iſt, für ſich allein betrachtet
aber eben deshalb weil es von ſeiner Kryſtalliſation an bis zu
ſeiner gänzlichen Zerſtörung zwar auch in Veränderungen begriffen iſt, die aber nur an ihm vorgehen und nicht aus ihm ſondern aus einem andern, nicht als lebend gedacht wird, ſondern als todt: ſo beruht nun die Perſönlichkeit oder das geiſtige einzelne Leben, erhaben über das ſowol unbewußte niedere Leben der Pflanzen als über das höhere ſchon bewußte der Thiere, nicht darauf daß an einem Einzelweſen geiſtige Veränderungen vorgehn, ſondern darauf daß ſie aus ihm hervorgehn und daß es in einer ſolchen Selbſtentwikklung begriffen ſei, und der alte Ausdrukk, daß der ſündige Menſch geiſtlich todt ſei, heißt nichts anders, als daß er in keiner Selbſtentwikklung eines bewußten Verhältniſſes zu Gott begriffen ſei, und kann deshalb auch von ſolchen, in denen fromme Rührungen vorgehen, gebraucht werden, jedoch nur in der Vorausſezung, daß dieſe von außen in ihnen bewirkt werden und nicht ſelbſtthätig aus ihnen hervorgehn. Und dies iſt nichts anders als die in dem augsburgiſchen Bekenntniß vorgetragene Lehre, daß der Menſch ohne den göttlichen Geiſt keine Freiheit habe in geiſtigen Dingen; denn wo er Freiheit hat, da iſt er auch eine Perſon, und umgekehrt. Wollte aber jemand ſagen, dies ſei eine wunderliche dunkle verworrene oder gar myſtiſche Rede, daß ein Menſch in einer Hinſicht eine Perſon ſein könne und in einer andern nicht, ſondern wer eben eine ſei, ſei es auch ganz und überall: ſo will ich dieſen nicht erſt zu den Rechtslehrern hinweiſen, ſondern nur zu dem Gebrauch des

gemeinen Lebens; oder was iſt denn das, was wir eine moraliſche oder zuſammengeſezte Perſon nennen, als ein vollendetes Weſen, welches in der theilweiſen Aufgebung der Freiheit und Selbſtbeſtimmung alſo auch der eigenen Perſönlichkeit einzelner gegründet iſt? Denn in demjenigen Gebiet, in welchem einer mit mehreren eine ſolche gemeinſame Perſon bildet, iſt er nun für ſich allein keine, und weiſet jeden, der ihn doch als Perſon behandeln will, an die gemeinſame Perſon. Und wie man nun es theilweiſe um ſich einem ſolchen ganzen einzuverleiben ſeine Perſönlichkeit aufgeben kann, ſie aber doch übrigens behalten, eben ſo muß es auch möglich ſein ſie ſchon urſprünglich nur theilweiſe zu haben, wie denn auch Kinder und Leibeigene als ſolche noch keine ganze ſondern nur theilweiſe Perſönlichkeit haben, und die lezteren namentlich in religiöſem Sinne ſchon können Perſonen ſein, während ſie es in bürgerlichem noch nicht ſind, ſondern in dieſem erſt dazu geboren werden müſſen durch die Freilaſſung. Der ſündige Menſch alſo iſt nach dieſer Lehre zwar in das allgemeine geiſtliche Leben des menſchlichen Geſchlechtes aufgenommen, ſofern ein ſolches beſteht, das heißt ſofern der göttliche Geiſt immer ein ſolches Einzelleben in irgend einigen einzelnen bewirkt, die dann auch auf die übrigen wirken, ſo daß in ihnen Vorſtellungen von Gott und Empfindungen von Gott vorübergehend hervorgebracht werden, die aber nicht ihre eigene That ſind, ſo daß ſie in einer religiöſen Selbſtentwikklung nicht begriffen ſind, ſondern nur was aus dem allgemeinen religiöſen Leben ſie berührt und durchdringt, brechen und zurükkſtrahlen; Perſonen aber im religiöſen Sinne ſind ſolche noch nicht, ſondern dies werden ſie erſt durch die Wiedergeburt, wenn der heilige Geiſt den Glauben in ihnen gewirkt hat, weshalb eben dieſe Veränderung die Wiedergeburt heißt, weil ſie auf dieſem Gebiet der Anfang des eigenen einzelnen freien Lebens iſt *). Dieſer aber wird gemacht

*) Ὄντως κτίσις ἑτέρα ἐστίν· ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθημεν. (Chrysost. Ed. Montf. T. XI. p. 28.)

urch die Bewirkung des Glaubens, vermöge deſſen der Menſch 86
hriſto einverleibt wird und von ihm jenes höhere Leben empfängt
nd in ſich aufnimmt, deſſen einige Quelle Chriſtus iſt *), und
n welchem eigentlich der Menſch, der vorige, nicht ſelbſt lebt,
ndern Chriſtum lebend in ſich trägt **). Vor der Wiederge-
urt aber ſind ſie insgeſammt den wiedergebornen gegenüber das
dte, die Maſſe, welcher Ausdruck daher bei Auguſtin und
alvin in dieſer Sache ſo häufig vorkommt ***), welche der Be- 87

*) Quando ipse unus et vitae fons est et salutis anchora. — Quum is sit, cuius corpori inserere destinavit pater quos ab aeterno voluit esse suos, ut pro filiis habeat quotquot inter eius membra recognoscit. — Illum induere dicimur, in illum coalescere, ut vivamus quia ipse vivit. (Instit. III, XXIV, 5.) Huc redit summa, Christum ubi nos in fidem illuminat Spiritus sui virtute, simul inserere in corpus suum, ut fiamus bonorum omnium participes. (Ebend. III, II, 35.)

**) Sit hic itaque primus gradus, hominem a se ipso discedere . . . quo mens eius proprio carnis sensu vacua se ad spiritus Dei nutum tota convertat . . ut homo iam non ipse vivat, sed Christum in se ferat vivèntem. (Ebend. III, VII, 1.) Ubi propter Christum nobis datum est in eum credere, tunc incipimus demum transire a morte in vitam. (Ebend. III, XIV, 6.)

***) Sola gratia redemptos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. (Aug. Enchir. 9) Non sunt ab illa conspersione discreti, quam constat esse damnatam; . . ab illa perditionis massa, quae facta est per primum Adam, debemus intelligere, neminem posse discerni, nisi qui hoc bonum habet. (Derſ. de corr. et grat. 12.) Quid quod nobis inde (ex electionis doctrina) emergit ecclesia, quae alioqui . . non posset inveniri nec inter creaturas agnosci, quia miro utroque modo latet intra gremium beatae praedestinationis, et intra massam miserae damnationis. (Calv. Instit. III, XXI, 1.) Enimvero electi nec statim ab utero, nec eodem omnes tempore, sed prout visum est Deo suam illis gratiam dispensare, in ovile Christi per vocationem aggregantur. . . In ipsos ergo si respicias, videbis Adae progeniem, quae communem massae corruptionem redoleat. (Ebend. XXIV, 10.) Hieher gehört auch Vulgus nomino praecipuos etiam quosque, donec in ecclesiae corpus insiti fuerint. (I, VII, 5.)

lebung fähig iſt, und von der auch einzelne Punkte belebt werden durch den in und aus den ſchon belebten wirkenden Geiſt. Dieſe alſo welche belebt werden, das heißt in denen die religiöſe Selbſtentwikklung auf die jeden Lebensanfang bezeichnende unbegreifliche Weiſe entſteht, dieſe ſind die erwählten; und wie wir glauben, daß der Menſch überhaupt, iſt er einmal eine Perſon geworden, nicht aufhört es zu ſein, und dieſen Vorzug den geiſtigen Einzelweſen gläubig einräumen, ſo glauben wir auch von dieſen, daß, ſind ſie einmal religiöſe Perſonen geworden und hat uns nicht ein bloßer Schein des Lebens getäuſcht, ſie auch niemals aufhören werden es zu ſein. Der übrige Theil der Maſſe aber, der nicht zum eigenen Leben erwärmt wird, iſt, wiewol er nie aufhört in das gemeinſame religiöſe Leben aufgenommen zu ſein und daher auch an und für ſich betrachtet die Möglichkeit nicht verliert belebt zu werden, doch ſofern er nicht belebt wird das Verworfene; die Verworfenen aber kann man ſie eigentlich nur nennen, wenn man auf die Perſönlichkeit Rükkſicht nimmt, die ihnen auf dem gemein menſchlichen Gebiete zukommt. Wollen wir nun davon, daß Gott aus dieſer Geſammtmaſſe einige Punkte belebt werden läßt und andere nicht, Grund fordern: ſo können wir das nur mit demſelben Recht, mit welchem wir auch Grund fordern könnten davon, daß Gott von der Geſammtheit aller menſchlichen Keime einige belebt und Perſonen werden läßt, andere nicht, ſondern ſie in der Unperſönlichkeit und dem Tode beläßt, und einige wirklich ans Licht führt, andere hingegen ſchon im Mutterleibe oder gleich bei der Geburt wieder dem Tode zurükkgiebt. Bei einer ſolchen gründlichen Betrachtung alſo erſcheint die göttliche Willkühr in der Erwählung und Nichterwählung gar nicht als eine andere oder größere als die bei der Schöpfung. Auch erhellt zugleich, in welchem Sinne es freilich ganz richtig iſt, daß man die Verwerfung nicht als einen poſitiven göttlichen Rathſchluß anſehn kann, ſo nämlich wie noch nie jemand es als einen poſitiven göttlichen Rathſchluß angeſehen daß dieſes oder jenes nicht ſei geſchaffen worden; aber dann auch

eder unrichtig, daß man die Erwählung einzelner menſchlicher erſonen für einen eigenen Rathſchluß halten will, die Verwer- ng anderer einzelner aber nicht, ſondern in demſelben Sinne, welchem das eine, muß auch das andere gelten. Das wahre er iſt, daß man nur einen göttlichen Rathſchluß annehmen nn, welcher alles umfaßt, nämlich den Rathſchluß über die rdnung in welcher die des geiſtigen Einzellebens fähige Maſſe lmählig belebt wird; und deutlich muß, ſobald man dieſen Ge- chtspunkt gefaßt hat, einem jeden ſein, daß in dem Gebiet die- r geiſtigen Schöpfung eben ſo wenig die Beſtimmungsgründe es göttlichen Willens in der künftigen Beſchaffenheit deſſen ge- ucht werden können, was erſt durch dieſe Schöpfung ſelbſt, ſo wie es wird, werden ſoll, als wir dieſes auf dem Gebiet der allge- meinen Schöpfung thun oder thun wollen, ſondern vielmehr die Beſchaffenheit und die Schikſale der einzelnen Dinge nur aus dem einen allgemeinen Schöpfungsact der göttlichen Allmacht ab- leiten. Und in ſofern kann ich auch nicht anders als dem Cal- vin Recht geben, daß er über den göttlichen Willen, der die göttliche Gerechtigkeit ſelbſt iſt, nicht hinausgehen will, wenn man doch nur an dem und jenem einzelnen die Beſtimmungsgründe ſuchen wollte; ja es ſcheint faſt wunderlich, wenn man deshalb den alles beſtimmenden göttlichen Willen als blinde und grund- loſe Willkühr verrufen will, weil er ſelbſt nicht durch einzelnes beſtimmt iſt. Am meiſten aber iſt dieſer Schein von blinder Willkühr, gegen welchen Calvin ſo dringend und ernſtlich prote- ſtirt, durch jene ſcholaſtiſche Methode entſtanden, welche einzelne Fragen aus der Mitte herausgeriſſen aufwirft, bei denen oft nicht wahrgenommen wird wie die ganze Vorausſezung dabei zerſtört iſt, und die dann freilich nicht gelöſet werden können; eine Methode, welche faſt in alle wichtigen Punkte des chriſtli- chen Lehrbegriffs faſt unauflösliche Verwirrung hineingebracht hat, und welche man mit allen ihren Erzeugniſſen nicht ſtreng genug verbannen kann, um endlich jenes Zeitalter mit der ober- flächlichen Oppoſition gegen daſſelbe zugleich zu ſchließen und

eine neue Bearbeitung der Glaubenslehre auszubilden, welche für solche Fragen keinen Raum läßt, sondern sie gänzlich abweiset. Wenn zum Beispiel gefragt wird, ob also nach der calvinischen Lehre, wenn einer zur Seligkeit von Gott vorherverordnet ist, er selig werden muß, und wenn er auch sich allen Lastern ergäbe und im frevelhaftesten Unglauben lebe: so ist bei dieser Frage die Voraussezung gewiß größtentheils vergessen worden, daß die göttliche Vorherbestimmung an die Bewirkung des Glaubens gebunden ist. Daß aber der Glaube durch die göttliche Gnade auch in dem ausgezeichnet ungläubigen und lasterhaften bewirkt werden kann, hat die lutherische Kirche nie geläugnet, und wenn also Calvin die Frage so beantwortet, daß wenn in einem ungläubigen und lasterhaften auch noch der Glaube beharrlich und gründlich bewirkt werde, ein solcher gewiß zur Seligkeit vorherverordnet sei zum außerordentlichen Preise der göttlichen Barmherzigkeit, so wird die lutherische Kirche hier nichts einwenden als nur ihren Zusaz, er sei verordnet mit Rücksicht auf den von Gott vorhergesehenen Glauben, wogegen Calvin dabei bleiben wird, er sei gläubig geworden, weil Gott ihm ein hinreichendes Maaß von Gnadenwirkungen zugedacht; daß er aber könne lasterhaft und ungläubig gewesen sein im höchsten Grade und doch vorherverordnet, wird ja müssen zugegeben werden um desto mehr je mehr man auf die Allgemeinheit der göttlichen Gnade in Christo dringt. Und wenn umgekehrt gefragt wird, wer zur Verdammniß verordnet ist, ob der verdammt werden müßte auch bei dem tugendhaftesten Leben: so werde ich mit dem rechtgläubigen Theile beider Kirchen antworten, daß die Werke ja den Menschen doch nicht selig machen *), sondern der

*) Dies nämlich behauptet ja auch die rechtgläubige lutherische Kirche ohnerachtet Luk. 13, 27 und ähnlicher Stellen (vgl. Aphorism. S. 90) mit der reformirten. Und die Frage, ob ein Mensch deshalb nicht hätte zur Seligkeit gelangen können, weil Gott ihn nicht dazu prädestinirt habe, löset sich in die auf, ob ein Mensch zur Seligkeit gelangen könne, ohnerachtet Gott ihm nicht solche Gnadenwirkungen zu-

Glaube, und daß wir von keiner Vorherbestimmung wissen, nach welcher ein Gläubiger könne verloren gehen *); aber daß einer der ohnerachtet eines äußerlich tadellosen Lebens doch nicht zum Glauben gelangt sei, auch von Gott nicht zur Seligkeit des Glaubens sei verordnet gewesen, zum Beweise daß durch die Werke auch nicht einmal der Glaube könne erworben werden, und daß wir manchen eines äußeren Scheines wegen für gläubig halten können, ohne daß er es wirklich ist, das wird auch der rechtgläubige Theil der lutherischen Kirche zugeben; und in welchem Sinne von einem solchen zu sagen ist, er sei nur nicht erwählt, und in welchem, er sei verworfen und zur Verwerfung vorherbestimmt, das ist oben schon erörtert. Diese Fragen also, und von solchem Schlage sind sie meist alle, so daß wir uns mit andern nicht noch aufhalten wollen, wenn man sie nur recht ins Gesicht nimmt und gehörig faßt, sind gar nicht fürchterlich, sondern ihretwegen kann es immer beim alten bleiben. Nicht besser steht es mit dem Vorwurf, den auch Reinhard wieder vorgebracht hat **), es sei schon für einen Menschen ein beschimpfender Vorwurf, wenn man von seinen Entschließungen sagen müsse stat pro ratione voluntas, und hiernach sei der unbesonnene Thor der Gottheit am ähnlichsten, der bedachtsame weise aber am unähnlichsten. Denn für den Menschen, weil er durch sein Handeln das Dasein immer nur fortsezt und ihm immer etwas gegeben ist, bleibt es freilich ein Vorwurf, wenn er sich an das gegebene nicht anschließt. Aber Gott kann eben kein sol-

---

schikkt, durch welche der lebendige Glaube in ihm gewekkt wird; und diese wird auch die rechtgläubige lutherische Kirche nicht bejahen können.

*) Daher ich auch gar keine Inconsequenz darin finden kann (Aphorism. S. 125), daß die Thornsche Confession ohne die calvinische Lehre zu verlassen behauptet, Gott habe den erwählten den Glauben als Mittel vorherbestimmt. Denn der göttliche Rathschluß ist ohne die Art und Weise seiner Ausführung gar nicht zu denken; der Rathschluß der Erwählung aber wird nur ausgeführt mittelst des Glaubens.

**) Dogmat. §. 120. S. 445.

cher Weiser nach menschlicher Art sein, weil ihm nie etwas gegeben ist und er alles immer erst anfängt. Denn freilich kann man keinen göttlichen Rathschluß denken als auf etwas folgend, sondern nur als allem vorhergehend; und wie kann man also sagen, Gott solle bei der Erwählung auf die Beschaffenheit den Menschen Rükksicht nehmen, da sie diese Beschaffenheiten ja nicht ohne ihn haben, sondern sie erst durch denselben untheilbaren göttlichen Rathschluß empfangen, in welchem die Erwählung enthalten ist, und der in sofern freilich unbedingt genannt werden muß, da er selbst alles erst bedingt? Und so ist auch der vorhergesehene Glaube bedingt; denn er ist nichts anders als das Ergebniß aus einer gegebenen, auch zufolge des göttlichen Rathschlusses so und nicht anders bestimmten, aber noch geistlich todten Persönlichkeit in eine gewisse aber von der göttlichen Vorherbestimmung abhängige Stärke der Gnadenwirkung. Der schaffende Wille also kann nicht so durch Gründe bestimmt sein wie der bloß einwirkende bestimmt sein muß, und der Schein der Blasphemie zerrinnt in nichts, daß nämlich dasselbe von Gott behauptet werde was am Menschen getadelt wird; denn es wird nicht dasselbe behauptet, sondern ganz ein anderes.

Soviel also scheint wol klar zu werden, wenn man auf die beiden Seiten dieser Lehre die antipelagianische und die antimonichäische gleichmäßig sieht, und wenn man den so ganz schriftmäßigen aber selten genugsam ins Licht gesezten Begriff einer neuen geistigen Schöpfung durch Christum und seinen Geist mit dazu nimmt, daß nicht nur die strenge augustinisch-calvinische Lehre allein der Voraussezung von dem menschlichen Unvermögen ohne Christum und seinen Geist vollkommen angemessen ist, sondern auch die meisten dagegen gemachten Einwürfe bei genauerer Betrachtung verschwinden. Zwei nur scheinen unter denen welche auch Herr Dr. B. besonders aufnimmt, noch übrig zu sein, wegen deren ich nicht auf das obige verweisen, sondern sie noch einer besondern Betrachtung unterwerfen möchte. Der eine ist der, daß nicht zu begreifen sei, wie nach Calvins Lehre

Gott nicht Urheber der Sünde sei, wenn doch nicht einmal die Vorherbestimmung des menschlichen Geschlechts zum Sündenfalle könne geläugnet werden. Der andere ist der, daß diese ihre jeden Versuch in das innere der göttlichen Rathschlüsse einzudringen gänzlich abschneide und eben dadurch die immer weiter und tiefer strebende Vernunft in einer unerträglichen Gefangenschaft halte. Was nun das erste betrifft, so läugne ich es keineswegs; denn so gut als dem Calvin nach meiner Ueberzeugung gelungen ist in seiner Darstellung alles manichäische zu vermeiden und die Allmacht Gottes überall im gleichen ungetrübten Lichte zu zeigen, so gut ist ihm nicht gelungen klar zu entwikkeln daß ohnerachtet der Vorherbestimmung Gott nicht Urheber des Bösen sei; sondern er muß sich immer auch in dieser Hinsicht auf das andere zurükkziehen. Nur möchte ich doch gleich fragen, wo es denn im Zusammenhang mit der lutherischen Theorie eine klare Entwikkelung davon gebe, wie Gott, ohnerachtet er die Freiheit des Willens gewollt und erschaffen und den Ursprung der Sünde aus derselben vorhergewußt, nicht Urheber des Bösen sei. Denn die Behauptung ist eben so bestimmt aufgestellt und oft wiederholt im Augustin und Calvin, daß auch der Satan alles verdammliche sich selbst zugezogen habe, und daß auch der Mensch sich selbst ins Unheil gestürzt *), und geläugnet wird oft und bestimmt genug, daß Gott keineswegs Urheber weder der Sünde im allgemeinen noch der einzelnen Verbrechen sei; aber anschaulich zu machen, wie denn dies nicht sei, da doch alles was wirklich ist auf die göttliche Allmacht zurükkgeführt wird, dies will ich nicht behaupten sei ihm vollkommen gelungen. Nur von der andern Seite her kenne ich auch eben nichts als die

*) Quicquid enim damnabile habet Satanas defectione et lapsu sibi accersivit. (Instit. I, XIV, 16.) Libera tamen fuit electio boni et mali . . donec se ipsum perdendo bona sua corrupit. (Instit. I, XV, 8.)

gleiche Behauptung, der lezte Grund des Böſen ſei in der Endlichkeit des endlichen Willens; aber anſchaulich hat mir auch nie werden wollen, wie Gott durch dieſe Behauptung der Urheberſchaft des Böſen entledigt werde, da er doch Urheber der Freiheit iſt. Denn hätte er beſtimmt und unbedingt gewollt, es ſolle kein Böſes geben: ſo hätte ſich nach dieſem Willen die ganze Beſchaffenheit der Welt und der geiſtigen Weſen darin richten müſſen, und die Welt würde eine andere geworden ſein. Iſt ſie nun doch eine ſolche, und hat Gott den Gebrauch der Freiheit, aus welchem das Böſe entſtand, auch nur vorhergewußt und zugelaſſen, und die ganze Welt im Voraus auf das Wirklichwerden des Böſen und unter Vorausſezung deſſelben eingerichtet, ſo hat er offenbar nicht nichtgewollt daß das Böſe ſei, und es iſt zwiſchen beiden Anſichten kein anderer Unterſchied als wiederum der zwiſchen reiner Vorherbeſtimmung und einer mit Zulaſſung vermiſchten Vorherbeſtimmung, ein Unterſchied, der zwar auf dem endlichen und menſchlichen Gebiet eines bloß wählenden Willens etwas iſt, auf dem göttlichen eines ſchaffenden Willens aber nichts. Denn die bekannte Auskunft, es ſei doch beſſer geweſen die Freiheit mit dem Mißbrauch, als überhaupt keine Freiheit, kann doch nicht genügen, weil der Mangel der Allmacht nicht deutlicher ausgeſprochen werden kann als durch die Nothwendigkeit von zwei Uebeln das kleinſte zu wählen. Beide Theorien ſind alſo hier gleich unvollſtändig; und wenn ſich etwas thun ließe, um die Frage reiner und klarer aufzulöſen, wie denn, wenn doch nichts von dem ſchaffenden Willen Gottes ausgeſchloſſen iſt, Gott dennoch nicht Urheber des Böſen ſei: ſo muß dies beiden zum Vortheil gereichen. Und nur dann wenn der eine Theil einen Fortſchritt hierin machen könnte, den der andere ſeiner abweichenden Formel wegen nicht anerkennen dürfte, nur dann wäre dem einen ein Vorzug in dieſer Hinſicht vor dem andern beizulegen. Mir aber will deutlich genug hervorleuchten, daß es keine andere und genauere Löſung dieſer Aufgabe geben kann, als die

beiden Theilen gemein ist. Denn wenn einmal gesagt ist, alles wirkliche müsse durch den schaffenden Willen Gottes gesezt sein, und dann wiederum, Gott dürfe nicht Urheber des Bösen sein: so ist ja beides nur auf die eine Weise zu vereinigen, wenn man sagen kann daß in Bezug auf Gott das Böse gar nicht ist. Diese unvermeidliche Formel aber, man mag sie nun auflösen wie man will und auf welche Art immer zu erklären versuchen, wie das Böse für uns so sein könne daß es weder durch Gott noch für Gott ist, indem nämlich dasjenige daran was wirklich ist, die frei wirkende sinnliche Kraft, nicht dasjenige ist wovon Gott nicht Urheber sein kann, dasjenige aber wovon Gott nicht Urheber sein konnte, nämlich das Gegentheil des Guten, nicht wirklich ist, doch aber die Nothwendigkeit der Erlösung auf dem- 97
jenigen was davon wirklich ist beruht, und diese zugleich dasjenige wovon Gott nicht Urheber sein könnte, in dasjenige auflöset, wovon er allein Urheber sein kann, nämlich in das Gute; diese Formel, sage ich, kann auf keine Weise irgend in jene Differenz verflochten sein, und also müssen die Auflösung derselben, wenn sie nur erst gefunden wird, auch beide Lehrmeinungen sich aneignen können. Wol aber werden wir sagen müssen, wenn erst wirklich nachgewiesen ist, Gott sei nicht Urheber des Bösen, und zwar auf eine solche Art die auch übereinstimme mit der Lehre der Schrift, daß ohne Gesez keine Sünde sei: so falle auch die wichtigste Ursache einen Unterschied anzunehmen zwischen seiner Zulassung und seiner Vorherbestimmung von selbst weg, und jeder wird dann selbst dem Calvin darin beistimmen, so wie auf der andern Seite auch dann erst es einen Sinn bekommt zu sagen, das Böse sei nicht von Gott vorherbestimmt, weil es nämlich nicht ist. Ließe sich also diese Aufgabe lösen, so würde der Unterschied der Meinungen beider Kirchen über diesen Gegenstand überhaupt von selbst verschwinden. — Was aber den zweiten Vorwurf betrifft, daß nämlich die calvinische Lehre der Vernunft gänzlich das Eindringen in das Geheimniß des göttlichen Rath-

schlusses wehrt, indem sie gradezu ein unergründliches Gutdünken aufstellt: so verweise ich zunächst auf das schon angeführte, daß nämlich die Lehre der lutherischen Kirche wie sie in der Concordienformel aufgestellt ist ganz dasselbige thut, wenngleich sie nicht gradezu die Formel eines solchen Gutdünkens aufstellt, und nicht so schlechthin wie Calvin gesteht daß wir über den göttlichen Willen nicht könnten hinausgehn. Und daß nicht jemand sage, hier beriefe ich mich auf die Concordienformel, anderwärts aber wo sie am meisten von der calviniſchen Lehre abweiche beriefe ich mich wieder darauf daß die Concordienformel nicht von der ganzen lutherischen Kirche als ein symbolisches Buch anerkannt sei! Sondern ich finde, daß diese schon oben angeführten Aeußerungen mit den in der augsburgischen Confession vorgetragenen Lehren von dem menschlichen Unvermögen und von der Art wie der Glaube gewirkt wird so genau zusammenhängen, wie Herr Dr. B. meint daß die ganze calviniſche Lehre eine Kette strenger Folgerungen aus jener Voraussezung sei. Aber demnächst möchte ich fragen, wenn die Klage der Vernunft, daß man ihr hier auf dem Gebiet der göttlichen Vorherbestimmung zur Seligkeit durch den Glauben wehre was ihr doch gebühre und wozu sie sich unwiderstehlich getrieben fühle, gegründet sein soll und angehört werden, ob sie uns dann nicht erst nachweisen muß daß es ihr anderwärts besser gelinge in die göttlichen Rathschlüsse einzudringen? Denn gelingt es ihr anderwärts auch nicht und muß sie sich überall zur Ruhe geben, warum will sie denn hier eine besondere Klage anstellen? Ich glaube aber nicht daß sie anderwärts mehr Grund gewonnen hat, weder auf dem geschichtlichen noch dem natürlichen Gebiet. Denn wenn wir hier eben so nach dem einzelnen fragen, weshalb doch Gott dem und jenem diese und jene Gabe verliehen oder versagt, welches eben so viel heißt als warum Gott an diese Stelle zu dieser Zeit grade einen solchen Menschen gestellt und nicht einen andern: so glaube ich nicht daß sie es jemals wissen wird. Und wenn sie

Bescheid geben soll, warum auf dieser Stelle der Erde Sandwüsten seien und auf jener hohe Gebirge und nicht umgekehrt; so glaube ich nicht daß sie es wissen wird. Denn es hilft ihr nicht, wenn sie sich hier hinter die wirkenden Ursachen verstekken will; denn wirkende Ursachen giebt es dort auch; aber überall sind die wirkenden Ursachen auch von Gott geordnet, und es fragt sich eben, warum er sie so geordnet, daß sie grade diese Wirkungen hervorbringen und nicht andere. Weiß sie also nirgend mehr von den Bestimmungsgründen der göttlichen Rathschlüsse, warum will sie doch grade dieses wissen, weshalb Gott dem einen Menschen den Glauben giebt und dem andern nicht? Und wenn ihr auf dem gesammten geschichtlichen Gebiete diese Einsicht nicht gelingt, was haben wir für Grund, damit sie ihr auf dem religiösen gelinge, die Voraussezung von dem menschlichen Unvermögen sammt den anerkannten Folgen daraus aufzugeben? Denn durch dieses Aufgeben könnte doch nichts anderes erreicht werden, als daß das religiöse Gebiet dem übrigen geschichtlichen vollkommen gleichgestellt würde. Darum glaube ich, sie thäte am klügsten, wenn sie es hier machte wie dort, die Endursachen nämlich, da sie doch einmal ihrer Schwäche wegen beides trennen muß, gehn ließe und sich mehr auf die Kunde der wirkenden Ursachen legte, in welchen sie gewiß ist die Verherrlichung der göttlichen Weisheit zu finden, wenn sie erforscht wie mannigfaltig auf der einen Seite der göttliche Geist auch auf die verstokktesten Gemüther wirkt und sie allmählig umwandelt, und wie auf der andern Seite auch gutgeartete Seelen doch zurükbleiben und nicht zum rechten innern Frieden gelangen, wenn ihnen die gehörige Ansprache des göttlichen Wortes fehlt. Und nicht nur beim allgemeinen braucht sie stehen zu bleiben bei diesen Forschungen, sondern sie mag immer damit ins einzelne gehen, und alles muß lehrreich sein für denjenigen der selbst ein Werkzeug des göttlichen Geistes ist und sein will um den Glauben fortzupflanzen, damit er lernen kann wie jede Seele am

beſten anzufaſſen iſt und zu bearbeiten, und unterſcheiden den merklichen Wechſel gnädiger und geſegneter Zeiten, und ſolcher die an ſich unfruchtbar ſcheinen und vielleicht nur von weitem vorbereiten. Will ſie ſich aber damit nicht begnügen auf dieſe Weiſe im einzelnen immer genauer zu erfahren wie das Reich Gottes iſt und wird, und kann ſie ſich nicht enthalten nach dem Warum und Weshalb zu fragen: ſo geſtehe ſie nur ſich ſelbſt wie weit ſie es damit anderwärts bringt, und wie ſie doch immer wieder von den Endurſachen auf die wirkenden zurükgetrieben wird. Denn geht ſie auf das allgemeine, ſo hält ſie ſich an den Optimismus oder die Regel des beſten, daß nämlich alles in der Welt ſo ſei und geſchehe wie es das beſte iſt; aber ſchon was denn nun das beſte ſei, das iſt gar ſchwer zu ſagen, und eine unzureichende Formel pflegt immer die andere zu verdrängen, wenn es beſtimmt ſoll bezeichnet werden; noch ſchwerer aber iſt darzuſtellen wie denn das einzelne zu dieſem beſten mitwirkt und beiträgt, ſo daß dieſes nicht hätte erreicht werden können, wenn jenes anders geweſen wäre als es iſt. Soviel aber bleibt immer gewiß, das beſte iſt nur dasjenige was nichts enthält außer dem beſten, ſo daß man alſo bei keinem einzelnen auf die Frage nach dem Zwekk und der Abſicht getrieben wird, ſondern jedes ſelbſt den Zwekk in ſich trägt; und dann bleibt nur die Frage übrig nach dem Zuſammenhang alles einzelnen unter ſich und mit der Einheit des ganzen, das heißt die Frage nach dem Wie und nicht dem Weshalb. Gehn wir aber bei dieſer Unterſuchung von dem einzelnen aus, und fragen, weshalb doch dieſes oder jenes, ſei es nun gut oder ſchlimm, grade ſo habe ſein müſſen und nicht anders, wie ſelten werden wir uns auch nur eine ſolche Rechenſchaft geben können, es habe grade ſo ſein müſſen, damit dieſes oder jenes habe daraus folgen können! Glauben wir aber auch ſo etwas noch ſo deutlich zu ſehen, ſo kehrt ja doch, da auch dieſes nur etwas einzelnes iſt, die Frage wieder, warum auch dies grade ſo und nicht anders und weder früher

noch später habe sein dürfen; und wir kommen doch nicht eher zur Ruhe, bis wir bei der Idee eines allgemeinen Zusammenhanges angekommen sind, in welchem jedes einzelne zugleich wirkend und werdend ist, und also auch nur nach seiner Stellung und Bedeutung im ganzen gefragt werden kann. So ist es überall, und anders kann es auch hier nicht sein; und weder die eine noch die andere Theorie, ja auch die neuere dritte, macht in keinen Unterschied. Fragt jemand, warum der eine Mensch in das Reich Gottes aufgenommen ist und der andere nicht, so weiß ich freilich mit Calvin nichts anders zu sagen, als weil Gott so gewollt hat, und mit dieser Antwort meinen wir nichts anders, als daß auch dieses einzelne nicht etwa willkührlich durcheinander geworfen, sondern mit dem allgemeinen Zusammenhange den und wie ihn Gott geordnet hat bestimmt ist, nicht aber an und für sich oder in Beziehung auf irgend etwas einzelnes. Daß die lutherische Kirche auch nicht mehr weiß, geht aus den oben angeführten Aeußerungen der Concordienformel hervor. Und auch irgend eine pelagianische Theorie, wenn sie nicht jene absolute Freiheit postulirt, die denn so weit nur immer ihr Wirkungskreis ginge die Allmacht Gottes ganz zerstörte, wird eben so wenig weiter kommen. Aber das heilsame Umkehren von der leeren Frage nach den Bestimmungsgründen des göttlichen Willens zu der lehrreichen nach dessen näherer Bestimmtheit erleichtert grade am meisten die strenge calvinische Theorie. Schon deshalb zuerst, weil sie über den göttlichen Willen nicht hinausgehen will, und wir immer das am genauesten zu betrachten im Stande sind, wobei wir zulezt verweilen; noch mehr aber deshalb, weil sie am bestimmtesten darauf hält, daß der erwählende Rathschluß Gottes, weil er das geistige Leben hervorbringt aus dem nichtgeistigen, ein schaffender göttlicher Wille ist, der, indem er eine Welt hervorbringt, die in Maaß und Ordnung besteht, selbst als eine nach Maaß und Ordnung wirkende Kraft zu betrachten ist; und diese in ihrer Wirkungsart und ihren Gesezen

immer genauer zu verſtehen, das iſt die Aufgabe von deren Löſung wir die vom Geiſte Gottes erleuchtete Vernunft des Menſchen nicht abhalten dürfen und welche die auguſtiniſche Theorie weit entfernt iſt zu hemmen. Haben wir einmal das einzelne fahren laſſen, worin uns die unendliche Mannigfaltigkeit des für uns unendlich kleinen am meiſten verwirrt, und ſtatt deſſen die Betrachtung im großen eingeſchlagen; ſind wir überzeugt, wie ſchon oben bemerkt worden und mit der calviniſchen Theorie am vollkommenſten übereinſtimmt, daß man nicht von einem göttlichen Rathſchluß über jeden einzelnen Menſchen beſonders reden könne, ſondern daß es nur einen Rathſchluß gebe, durch welchen Gott beſtimmt was aus allen und jeden Menſchen werde, und daß dieſer alſo nichts anderes ſei als die Ordnung nach welcher die erſtorbene Maſſe durch den göttlichen Geiſt belebt werde: ſo liegt darin ſchon dieſes, daß ſo wie das Wort in Chriſto Fleiſch, ein menſchliches Einzelweſen, geworden iſt, ſo der Geiſt Gottes über ſeine Jünger ausgegoſſen und in ſeinem Wirken an das Wort gebunden eine geiſtige Naturkraft geworden iſt, welche geiſtige Einzelweſen bildet, aber in ihrem Wirken, wiewol an und für ſich gleichmäßig nach allen Seiten thätig, beſtimmt wird durch den verſchiedenen Grad des Bedürfniſſes und der Empfänglichkeit des ihm auf verſchiedenen Seiten gegebenen Stoffes. Von dieſer Betrachtung ausgehend und auf dieſe Weiſe die Wirkungsart des göttlichen Geiſtes unterſuchend gelangen wir zu einem ſolchen Verfahren, welches wo von göttlichem Handeln und Wirken die Rede iſt das einzig angemeſſene ſcheint, zu demjenigen nämlich in welchem die Endurſachen und die wirkenden Urſachen zuſammenfallen. So erklärte Chriſtus ſelbſt die wahre Beſtimmtheit ſeines Wirkens; denn wenn er ſagt, Ich bin gekommen die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Gerechten, ſo wollen wir das freilich nicht particulariſtiſch verſtehen von ſeiner Abſicht, ſondern es rein für daſſelbe halten mit dem vorigen, Die Geſunden bedürfen des Arztes nicht, ſondern die Kranken; und es iſt

emnach eine nähere Beschreibung seines Erfolges, daß nämlich ein nach allen Seiten ergehender Ruf auf diejenigen am kräftigsten wirkte, in welchen sich mit dem Uebel auch das Gefühl desselben am stärksten ausgebildet hatte. So untersuchte auch Paulus, wie es doch zugehe daß der Geist Gottes durch das Wort kräftiger auf die Heiden wirke als auf die Juden; und was er dem Scheine nach teleologisch so ausdrükkt, Die Fülle der Heiden müsse zuvor eingehen in das Reich Gottes, damit hernach das ganze Israel selig werde, das besagt doch nichts anderes, als daß eben die Heiden im Vergleich mit den Juden die Kranken waren, die Juden aber die Gesunden, und daß im ganzen diese erst wenn sie von der höheren Gesundheit, welche die Heiden durch das Evangelium erlangt hatten, ganz umgeben wären, zum Gefühl ihrer Krankheit kommen würden. So erklärt Origenes *), es sei das liebere Werk des Wortes die verständi- 105
geren zu retten, weil ihm diese verwandter seien als die stumpfsinnigen, und spricht damit ebenfalls ein Naturgesez aus, nach welchem der ausgegossene Geist durch das Wort wirke, und danach müssen wir wol seine folgenden Worte so erklären, Weil aber der Mehrtheil des Hauses Israel nicht die wahrhaft verständigen gewesen wären, so hätte sich der Geist aus dem was thöricht war vor der Welt das wahrhaft verständige und verwandte hervorgesucht. Warum also sollten wir, denen der göttliche Rathschluß soviel weiter entwikkelt vor Augen liegt, nicht eben so forschen? Wir werden also das besondere an das allgemeine anknüpfend sagen, Wenn einmal, weil es sich so zeigt, nicht geläugnet werden kann, das menschliche Geschlecht als ein erst durch die Erscheinung des göttlichen Sohnes aus der Gewalt der Sünde

*) ἴσμεν τοῦ λόγου προηγούμενον εἶναι ἔργον σώζειν τοὺς συνετωτέρους· οἰκειότεροι γὰρ οὗτοι παρὰ τοὺς ἀμβλυτέρους αὐτῷ τυγχάνουσιν. ἀλλ' ἐπεὶ τὰ ἀπολωλότα πρόβατα οἴκου Ἰσραὴλ, παρὰ τὸ κατ' ἐκλογὴν χάριτος λεῖμμα, ἠπείθησαν τῷ λόγῳ, διὰ τοῦτο ἐξελέξατο τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου κ. τ. λ. (Ed. Paris. III, p. 505.)

zu erlösendes sei zur Idee der Welt gehörig und eine unersetzliche Stelle darin ausfüllend von Gott vorhergesehen und verordnet gewesen: so folgt auch daß es in seiner ganzen Vollständigkeit sei verordnet gewesen, und daß sich also alle verschiedenen Verflechtungen menschlicher Vermögen, aber zugleich in den verschiedensten Abstufungen des Verderbens und der Ohnmacht was göttliche Dinge betrifft, vor Christo haben entwikkeln müssen, nach dem göttlichen Rathschluß jedes an seiner Stelle und zu seiner Zeit. In diese mannigfaltige Fülle des verderbten Seins sei nun durch Christum der göttliche Geist getreten, an die Verkündigung des Wortes gebunden, und dadurch eben wie in Christo der Sohn vermenschlicht; und so entstehe nun das geistige Leben dem göttlichen Rathschluß zufolge eben so wie das natürliche, je nachdem die christliche Kirche, der gemeinsame Träger des göttlichen Wortes, in ihrem Wirken auf die der Belebung fähige Masse bald hier bald dort einen von Gott zur Entstehung des einzelnen Lebens vorherbestimmten und eben deshalb auch durch alle vorherigen Zustände und alles Zusammentreffen bis zum scheinbar zufälligsten herab bedingten Augenblikk erreichte, das heißt einen solchen, wo das Verlangen nach Erlösung, welches das nie aus der menschlichen Natur völlig verschwindende Gute ist *), sich mit

*) Ein solches anzunehmen trage ich mit Augustin kein Bedenken, als stehe seine Demonstration sehr schlagend, Quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur: ac per hoc, si naturae aliquid remanebit quod iam corrumpi nequeat, profecto natura incorruptibilis erit, et ad hoc tam magnum bonum corruptione pervenit. Ac si corrumpi non desinet, nec bonum habere utique desinet, quo iam possit privare corruptio. Quocirca bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam. (Enchirid. 4.) Das erste freilich bedarf einer leisen Verbesserung, aber es ist auch das letzte vorzüglich, woran wir uns zu halten und damit den bekannten andern Ausspruch zu verbinden haben, Desideraro gratiam initium est gratiae; und den calvinischen, Videmus insitum esse humano ingenio desiderium indagandae veritatis, ad quam minime aspirant nisi aliquo eius odore ante percepto. (Instit. II, I, 12.)

er ganzen Empfänglichkeit den Einflüssen des Geistes öffnet;
aber und so lange dieses Wirken einen solchen Augenblikk
ht trifft, entstehe auch kein neues Leben, aber bedingt wieder
urch und gereift, wie durch alles, die von Gott der Zukunft
herbestimmten Momente der neuen Schöpfung, welche so sich
mer weiter verbreitend und aus der Masse der Nichtigkeit und
Verderbens die reichste Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens,
nachdem die natürlichen Gaben welche der Geist sich aneignet
schieden sind, entwikkelnd, das Reich Gottes darstellt, welches
mer mehr verstärkt, weil es an jedem neu belebten wieder ein
istiges Werkzeug des belebenden Geistes gewinnt, auch immer
hter den Widerstand überwindet, ja schon durch seine entfern-
n Einflüsse das widerstrebende bindet und erweicht, und uns
ter den unbekannten und unberechneten Gliedern der Fort-
dauung das Lezte erblikken läßt, wenn alles todte wird belebt
nd alles widerstrebende in die Einheit des ganzen wird aufge-
ommen sein. Dieses nun ist die Weise des ungetheilten Rath-
hlusses der Erwählung sowol als Verwerfung: denn diejenigen
elche so, von der Gewalt des Wortes ergriffen, jeder wie ihm
ott Art und Stunde bestimmt hat, belebt und wiedergeboren
erden, die sind die Erwählten; welche aber nicht ergriffen wer-
n, sei es nun daß sie in einen schon erleuchteten Kreis von
ott als jene unempfänglichsten, die auch nicht fehlen dürfen,
ingestellt waren, oder daß ihnen bestimmt war zu sterben ehe
as belebende Wort in den Umkreis ihres Daseins eintrat, diese
ollen wir, je nachdem jeder will, die Uebersehenen nennen, so-
an sie ja doch nur zeigen, was der Geist nach dem Maaß, in
elchem er an einem Orte wirksam war, nicht vermocht hat, oder
uch die Verworfenen, sofern doch in Gott Vorherwissen und
Vorherverordnen nur eines sein kann und dasselbe. Und gegen
diesen Versuch die Bestimmtheit des göttlichen Rathschlusses dar-
zustellen wird auch Calvin meine ich nichts einzuwenden haben,
weil auf diese Weise keine Bestimmungsgründe des göttlichen

Willens außerhalb und gleichsam jenseits desselben gesucht wer
sondern es dabei bleibt, daß der schaffende und ordnende gö
Wille das lezte ist *) und dieser durch keine Rükksicht auf
Menschen bestimmt wird; denn das Fleisch kann Gott nicht
fallen, und der Geist wird erst durch diesen Rathschluß und
folge desselben mitgetheilt. Sondern es soll nur auf dies
deutlich werden, wie des einzelnen Erwählung und Verw
nur die entgegengesezten aber in jedem Augenblikk zusam
hörigen Theile desselben Rathschlusses sind, das menschli
schlecht durch göttliche Kraft aber auf natürliche Weise i
geistigen Leib Christi umzubilden. Und wie dieser Rathsch
seiner Einheit betrachtet nichts anderes ist als die Erweisu
göttlichen Liebe, von welcher auch Calvin den göttlichen
niemals hat trennen wollen, eben so zeigt sich, wenn ma
in seine entgegengesezten Elemente auflöset, das heißt in
zeitlichen Erscheinung betrachtet, eben an dieser naturgemäß
wikklung der göttliche Wille als jene gerechteste Urs
Dinge, welche Calvin überall aufsuchte und voraussezt,
in diesem Gedanken, daß der göttliche Geist durch das
Naturkraft wirkt, nichts anderes enthalten ist als nur
nauere Darlegung des calviniſchen prout visum est De
stit. III, XXIV, 10.). Denn das war ja von Anfang
Gutdünken, nicht einzelnes Sein und Leben zu erschaffen,
eine Welt, und so wirkt auch der Geist Gottes als eine
dende Kraft, und es wird durch ihn nicht einzelnes ordnun
entstehendes geistiges Leben, sondern die geistige Welt.

Demzufolge nun wenn die ganze Lehre auf diese F
zurükkgeführt ist, in welcher allein, wovon auch die Rede sei,
Bestimmtheit des göttlichen Willens kann angeschaut werden
dünkt mich kann nur noch ein Stachel zurükkbleiben, eben

*) Causas voluntatis Dei scire quaerunt, quum voluntas Dei om
quae sunt ipsa sit causa. Aug. de Genesi c. Man.

ribile des calviniſchen Dekrets, daß die Ueberſehenen oder
worfenen dann auf ewig verdammt ſind und aller Seligkeit
raubt, ohnerachtet ſie an ſich ſowol ihrer Natur nach als nach
allgemeinen Kraft der Erlöſung dieſelben Anſprüche haben
die übrigen, welches freilich keine anderen ſind, denn andere
t die lutheriſche Kirche auch nicht zu, als Anſprüche an die
liche Gnade. Und dieſes eben iſt es was ſich mit der ewi
Vaterliebe Gottes nicht reimen will; wir aber haben es bis
faſt zu verbergen geſucht und es gleichſam umgangen, indem
mehr nur vom Reich Gottes geredet, ohne die Seligkeit be
ders herauszuheben; noch weniger aber haben wir der ewigen
dammniß gedacht. Was nun dieſe betrifft, ſo iſt es freilich
haupt ſchwer ſie ordentlich zu denken; aber ich möchte mich
ht ſcheuen auch dem Verdammten zu ſagen, er möge beden
daß Gott ihn auch gar nicht hätte ſchaffen können, und nun
er ſich doch ſeines Daſeins bewußt, oder daß er ihn hätte kön
zum Thiere ſchaffen, und nun ſei er ſich doch ſeiner Ver
unft bewußt. Denn ſeiner Vernunft muß er ſich doch bewußt
n, ſoll er nach wie vorher derſelbe, alſo ein Menſch ſein; und
dem er ſich in dieſem Bewußtſein mit untergeordneten Geſchö
fen und dem Nichtſein vergleicht, muß er fühlen daß er kein
cht hat etwas an Gott zu fordern. Ob aber in dieſem Be
ußtſein nicht ſchon eine Art von Zufriedenheit liegt, welche keine
vollkommne Unſeligkeit zuläßt, und ob Vernunft als Bewußtſein
in dem Menſchen ſein könne ohne auch thätig und des Wachs
thums in der Thätigkeit fähig zu ſein, dieſes freilich will ich da
hingeſtellt ſein laſſen. Allein dem ſei wie ihm wolle, ſo finde
ich, daß auch hierüber mit Unrecht der calviniſchen Theorie ein
ausſchließender Vorwurf gemacht wird. Oder iſt wol der Unter
ſchied zwiſchen der göttlichen Vorherverſehung und dem zulaſſen
den göttlichen Vorherwiſſen ſo groß, daß nur mit dem einen,
wenn man auf die ewige Verdammniß ſieht, die allgemeine Va
terliebe Gottes nicht beſtehen könne, wenn man aber das andere

annimmt in ihrem vollen Licht erscheine? Und sollte man nicht
vielmehr sagen, diejenigen deren ewige Verdammniß der barmher-
111 zige Vater auch nur vorhergesehen, sollte er wol nicht erschaf-
fen haben? oder ist der Unterschied zwischen der Schuld, der
Unschuld oder Verdienst ist ja nirgends, des gläubig gewordenen
und der Schuld des ungläubig gebliebenen so groß, daß sich der
unendliche Unterschied zwischen Seligkeit und Verdammniß für
alle unendliche Zeit daraus rechtfertigen ließe? Doch ich will
oft und großentheils auch so flach gesagtes nicht wiederholen,
sondern nur einestheils auf dasjenige zurükkweisen, was ich ob.
über das Verhältniß des menschlichen Widerstandes zur göttli-
chen Vorherverordnung beigebracht, und was mir noch immer
nicht flach gesagt scheint, anderntheils nur andeuten, daß mir
demzufolge die göttliche Rechtfertigung wegen der Verdammniß
eines Theiles des menschlichen Geschlechtes gar nicht davon ab-
zuhängen scheint, ob man Vorherversehung annimmt oder Vor-
hersehung, sondern vielmehr davon, ob man den Zustand der Ver-
dammten als einen im ganzen Umfang der menschlichen Natur
nothwendigen, mit der Idee derselben gegebenen und daher von
irgend welchen Einzelwesen der Gattung auszufüllenden ansieht
oder nicht. Denn im lezten Falle weiß ich keine Vereinbarung
mit der allgemeinen Liebe Gottes zu treffen, eben so wenig in
der lutherischen Theorie als bei der calvinischen, und ich finde
daß der ersteren auch nichts anderes übrig bleibt als sich auf die
Unbegreiflichkeit und Undurchdringlichkeit des göttlichen Rath-
schlusses zurükkzuziehn. Ist dagegen der Zustand der Verdamm-
ten eine nothwendige Stufe, ja so ist es die ordnende göttliche
112 Gerechtigkeit, welche sie ausfüllt, und dieser mögen wir immer
gönnen auch vorherbestimmend zu sein und mögen ihr nichts ab-
kürzen; aber dann folgt auch, theils daß die Verdammniß weil
eine nothwendige Stufe auch eine Entwikkelungsstufe sein muß,
denn beides läßt sich im Gebiete lebendiger geistiger Natur nicht
trennen, theils daß auch die Verdammten nicht können davon

ausgeschlossen sein Gegenstände der göttlichen Liebe zu sein, weil alles was zu der geordneten Welt des Lebens gehört, ein Gegenstand aller göttlichen Eigenschaften sein muß. Will nun jemand sagen, hierdurch werde wieder die theologische Frage in das speculative Gebiet hinübergespielt, der bedenke nur daß ich dieses gar nicht veranlaßt habe, sondern diejenigen welche der calvinischen Lehre eine Unvereinbarkeit mit der göttlichen Barmherzigkeit zuschreiben, welche die lutherische nicht theile. Indeß wir wollen uns auch gar nicht in das speculative weiter vertiefen, sondern gleich zum theologischen zurükkehrend nur bemerken, daß sobald jener Vorwurf aufgeregt wird, der weit mehr auf der Thatsache der Verdammniß haftet als auf der Art wie man die Ursachlichkeit in Bezug auf sie zwischen Gott und dem Menschen theilt, beide Theile sich auf dem Scheidewege befinden, entweder mit der Ewigkeit und Unendlichkeit der Höllenstrafen auch die Unbegrifflichkeit der göttlichen Anordnungen anzunehmen, oder indem sie zu der Vorstellung von einer endlichen allgemeinen Versöhnung und Wiederbringung alles verlornen sich hinwenden, sich zugleich über allen scheinbaren Streit zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Liebe zu erheben. Denn alsdann ist der Unterschied zwischen den gläubig und den ungläubig sterbenden nur der Unterschied zwischen der früheren und der späteren Aufnahme in das Reich Christi, ein Unterschied welcher mit der Idee einer zeitlichen Welt in jedem nach ihrem Umfange denkbaren Maaß nothwendig gegeben ist. Was mich nun betrifft, so möchte ich gern das lezte, indem so meinem Gefühl nicht nur die ungläubig sterbenden leichter sind zu ertragen, sondern auch die hier schon begnadigten und die seligen überhaupt, denen doch die Seligkeit müßte getrübt werden durch den Gedanken an die ewig ausgeschlossenen; oder könnten sie etwa selig sein, wenn sie das Mitgefühl für alles was ihrer Gattung angehört verlieren müßten? Dann aber scheint mir auch diese Vorstellung nicht nur eben so gut in der Schrift begründet als jene, was

jedoch hier, sofern etwas neues zu sagen wäre, nicht kann ausgeführt werden, sondern auch allein zu einer gewissen Klarheit gebracht werden zu können, wogegen sich in der andern nur je genauer man sie betrachtet desto größere Schwierigkeiten zu häufen scheinen, und nur bei dieser findet der Verstand Ruhe, wenn er die ursprüngliche und entwikkelte Verschiedenheit der Menschen mit der Abhängigkeit aller von der göttlichen Gnade, die göttliche Kraft der Erlösung mit dem was aus dem Widerstand des Menschen entstehen kann, endlich die Unseligkeit der ungläubigen mit dem in ihrer Erinnerung haftenden Wort der Gnade zusam-
114 mendenken soll. Und indem ich mich zu dieser Ansicht bekenne, stelle ich es als ein Zeichen meiner Unparteilichkeit auf, daß ich nicht behaupte, die calvinische Theorie dränge uns zu derselben stärker hin als die lutherische.

Wenn aber nun diese Auskunft doch der calvinischen Theorie wenigstens eben so gut offen steht als viele von der lutherischen Kirche sie von jeher ergriffen haben, und wenn derjenige der sie nicht ergreifen will bei der lutherischen Meinung nicht geringere Schwierigkeiten findet das ewige Verdammtsein mit der göttlichen Liebe zu reimen als bei der calvinischen: so will es scheinen als leiste auch in dieser Beziehung die lutherische Nachlassung von der ursprünglichen alten Strenge keinen wesentlichen Dienst. Und wenn diese strenge Theorie in der That, wie ich denn vollkommen überzeugt bin, eine so unvermeidliche und strenge Folge der antipelagianischen Lehre vom menschlichen Unvermögen ist, wie Herr Dr. B. dies ausgeführt hat: so wünsche ich nur, es möge mir gelungen sein durch die Art, wie ich gesucht habe die der strengen Lehre gemachten Vorwürfe zu beseitigen, wenn nicht Hrn. Dr. B. selbst doch vielleicht manchen andern zu überzeugen, daß es nicht nöthig sei jene evangelische Grundlehre vom Unvermögen des sündigen Menschen aufzugeben um der nachtheiligen Folgen willen, die aus der strengen Erwählungslehre entstehen.

Und mit diesem Wunsch würde ich meinen Aufsaz schließen,
nn ich nicht glaubte noch ein paar Worte über die Sache in
ziehung auf die Vereinigung der beiden protestantischen Kir-
n sagen zu müssen. Zuerst nämlich wird mir, fürchte ich, der 115
rwurf gemacht werden, daß es von mir, der ich seit lange so
r diese Vereinigung gewünscht habe, ganz wunderlich sei, die-
n Lehrpunkt auf solche Weise zur Sprache zu bringen und so
nächtig zu vertheidigen. Denn es sei ja die herrschende An-
t, daß so wie viele Lutheraner sich schon der calvinischen
endmahlslehre genähert hatten, so die meisten Reformirten die
linische Prädestinationslehre schon aufgegeben hätten. Dies
ß will ich gar nicht läugnen; denn es giebt auch viele refor-
te Lehrer, welche theils die harten Ausdrükke scheuen, theils
ht allzu fest an der Grundlehre von dem menschlichen Unver-
gen halten. Aber wenn ich die lezten ihres Weges gehen
sse so weit sie kommen, und die ersten auch gesucht habe zu
uhigen: so liegen mir nun aus demselben Grunde aus wel-
em ich der Union anhange auch diejenigen Glieder der lutheri-
en Kirche eben so sehr am Herzen, welche an der gemeinsa-
en Grundlehre von der Unentbehrlichkeit des göttlichen Bei-
andes haltend, wenn ihnen nun schon durch Herrn Dr. B.
phorismen klar geworden ist daß sich mit dieser Lehre ganz
nsequent nur die calvinische Prädestinationslehre verträgt, die
therische aber damit eine Inkonsequenz bildet, diese Inkonse-
enz geneigt sein möchten abzuschütteln und zur calvinischen
hre überzugehen, und diesen habe ich den Uebergang und also
e Einigkeit mit sich selbst zu erleichtern gewünscht, indem ich
e Lehre in ihrer Reinheit dargestellt von den Vorwürfen die 116
an ihr macht zu befreien und die harten Ausdrükke in ihr
htes Licht zu stellen gesucht habe. Deshalb habe ich mich
ch absichtlich aller Anführungen und Rechtfertigungen der
chrechtischen Synode enthalten; denn in dieser sind wirk-
h harte Ausdrücke, welche die Sache an sich nicht klarer ma-

chen sondern nur verdunkeln, und nur daraus entstanden sei, daß man sich auf solche nicht aus der reinen Anschauung der Sache hergenommene Fragen mit leerer Disputirkunst einlie. Die ursprüngliche Darstellung in den Institutionen des Calvi hat sich davon ganz frei gehalten, und nur diese ist es welc ich vertheidigen will, und von welcher ich wünsche, sie mö der Punkt werden, um den sich die evangelische Kirche samm Denn das ist gar nicht meine Meinung, wie man mir Schu gegeben, ich wolle daß ohnerachtet der Union die Verschieden heit der Meinungen fortbestehen solle, gleichsam als wolle ic einer möglichen Einigung der Meinungen wehren; sondern ic will nur daß die Verschiedenheit fortbestehen darf, wenn e Einigung nicht zu erzielen wäre. Und darum habe ich beso ders aufmerksam gemacht auf die Art, wie die Concordienform sich über diesen Gegenstand ausdrükkt. Herr Dr. B. hat ge vermieden auf diese Darstellung zurükkzugehn, welches auch ganz natürlich ist, da er die Lehre von dem natürlichen Unvermögen des sündigen Menschen in geistlichen Dingen für einen Nebenpunkt hält, den der lutherische Theologe leicht könne fahren las-
117 sen. Auch Herr Dr. Ammon in seinem Glükkwünschungsschrei ben führt sie S. 37 zwar an, allein die gedrängte Uebersich welche er von dem Inhalt giebt, ist so wenig vollständig, daß man sie schon deswegen nicht als recht getreu rühmen kann, und niemand wird sich das dabei denken, was in der Sol. decl. wirklich steht. Vergleicht man diese aber mit den calvinischen Institutionen: so muß man den Unterschied zwischen der eigentlichen Vorherbestimmung und der vorherwissenden Zulassung in der That für einen solchen ansehn, der ausserhalb des Gebiets der allgemeinen Kenntniß liegt und einen Einfluß auf das Leben nicht ausüben kann, und muß der Meinung des sel. Töllners beitreten, eines Theologen, der zu zeitig scheint vergessen zu werden, und den auch Hr. Ammon in dieser Angelegenheit mit Unrecht nicht anführt, welcher (Vermischte Aufsätze, 2r

mml. S. 172) ſagt, es komme bei der Union beider Kir-
n alles darauf an, die ſtreitigen Punkte für akroamatiſch zu
ären, und alſo dieſe Differenz eben ſo gut als die in der
re vom Abendmahl für eine ſolche anſieht, welche nur der
hule angehört und nicht dem Leben. Damit halte ich es nun
h noch immer, und halte es für ganz thunlich daß die bei-
Meinungen in Einer Kirche ſind, und glaube daß wer
ch Betrachtungen dieſer Art nachtheilig auf das Volk zu wir-
unbeſonnen und unüberlegt genug iſt, der wird es bei der
m Meinung eben ſo gut als bei der andern können. Des-
b aber habe ich nichts dagegen, wenn man ſich einigen
nte; nur hilft es nichts ſich zu einigen, wenn die Meinungs- 118
ſchiedenheit immer wieder entſteht, und ich meines Theils
aube daß dies am leichteſten verhindert würde, wenn man
ch um die alte auguſtiniſche Meinung ſammelte. Denn etwas
ittleres zwiſchen der kirchlichen lutheriſchen Theorie wie ſie in
r Concordienformel vorgetragen iſt und der calviniſchen iſt
ht zu finden. Man müßte alſo eine von beiden wählen, und
ſcheint mir die Sache ſo zu ſtehn, daß wenn man die luthe-
ſche Formel wählt, der Streit ſich immer wieder erneuern
ß, weil ſie theils in der unvollkommenen Uebereinſtimmung
it der Lehre von dem menſchlichen Unvermögen, theils darin
ß ſie die göttliche und menſchliche Cauſalität einander gegen-
er ſtellt, ſo daß ſie ſich in das gemeinſchaftliche Gebiet, man
ß aber nicht recht wie, theilen ſollen, den Keim des Zwie-
alts in ſich trägt, daß immer wieder demjenigen der auf die
enge Conſequenz und die Klarheit der Anſchauung bringt ein
angel an Befriedigung entſtehen muß. Die calviniſche For-
el hingegen läßt die menſchliche und göttliche Cauſalität ganz
einander aufgehn, indem ſie der lezten die erſte ſo unterord-
t, daß kein Streit zwiſchen ihnen entſtehen kann, und ſie
mmt mit der Grundlehre vom menſchlichen Unvermögen voll-
mmen zuſammen. Demnach ſcheint grade ſie mir den Keim

des Streites nicht in sich zu tragen, sondern braucht nur in ihrer Reinheit vorgetragen und vor Mißdeutungen behütet zu werden, wozu ich die zerstreuten Grundzüge glaube entworfen zu haben, so kann jeder seine Beruhigung ja finden, es müßte denn einer durchaus jene unstatthafte Freiheit für sich begehren, die aber nicht nur mit der Lehre von der Erwählung, sondern auch mit jeder Idee einer höheren Weltordnung streitet und mit dem bloßen Ohngefähr preis giebt. Denn um es zuletzt mit Einem Worte zu sagen, hat Gott nicht alles vorhergesehen: so kann er nichts vorhergesehen haben.

Ueber den Gegenſatz

zwiſchen

der ſabellianiſchen und der athanaſianiſchen Vorſtellung von der Trinität.

(Aus dem dritten Hefte der theologiſchen Zeitſchrift.)

1822.

Dieſe Blätter, die ich gern noch unbeſtimmter überſchrieben 295
hätte, weil ſie auch das angekündigte nicht erſchöpfen, ſondern
nur die Beziehungen einiger Elemente auf einander zuſammen-
ſtellen ſollen, ſtehen in Verbindung mit demjenigen was am
Schluß meiner eben erſchienenen Glaubenslehre über dieſen Ge-
genſtand geſagt iſt. Denn wenn das ungenügende und un-
klare in den ſymboliſch gewordenen Formeln daher rührt daß
man im Widerſpruch gegen den Sabellianismus zuviel gethan,
ſei es nun daß man in demſelben für falſch und gefährlich ge-
halten was keines von beiden war, oder daß man, um einen
nothwendigen Widerſpruch auszudrükken, zu Formeln gegriffen,
welche über den Zwekk hinausgehen: ſo müßte ſich in beiden 296
Fällen die kritiſche Verbeſſerung unſerer Formeln auf eine rich-
tigere Auffaſſung dieſes Gegenſazes gründen. Meine Abſicht iſt
für jezt nur einige Punkte auszuzeichnen, worauf es hiebei an-
kommt, um wo möglich der Unterſuchung einen neuen Anſtoß
zu geben. Daß es wünſchenswerth iſt die Geſchichtforſchung
und die dogmatiſche Dialektik nach dieſer Seite zu lenken, da-
von zeugt die ganze Litteratur dieſes Gebietes. Denn wenn
doch die arianiſche Vorſtellungsart in ihren verſchiedenen Ver-
zweigungen den andern Gegenſaz zu unſerer kirchlichen Lehre bil-
det: ſo iſt am Tage wie vielſeitig und fleißig die Verhältniſſe
dieſer beiden Anſichten und aller ihrer Elemente ſind bearbeitet

worden; jenen Gegensaz aber hat man fast immer nur beiläufig und gleichsam aus dem groben behandelt, ohne in die feinen Einzelheiten hineinzugehen. Geschichtlich nun läßt sich dies zwar rechtfertigen, weil die arianische Seite soviel längere und heftigere Bewegungen in der Kirche veranlaßt hat als die bellianische; für das dogmatische Interesse aber bleibt dies eine Zufälligkeit, und die Glaubenslehre selbst kann nur gefördert werden, wenn der einen Abweichung das gleiche Recht widerfährt wie der andern.

Sobald der eigenthümliche Charakter der christlichen Frömmigkeit, vermöge dessen sie das ausgezeichnete und übermenschliche in dem Erlöser auf das göttliche Wesen selbst zurükführt und dieses darin verehrt, nicht mehr nur poetisch in christlichen Gesängen und rhetorisch in kirchlichen Reden sowol als in
297 logetischen Schriften, sondern nun auch in strengerer Lehrform wollte ausgesprochen werden, mußte sich die Bemerkung aufdrängen, daß durch diese Anerkennung das Christenthum eine Stellung einnehme zwischen dem Judenthum und dem Heidenthum, indem das göttliche Wesen wirklich zu vervielfältigen heidnisch sei, alle Verschiedenheit aber in demselben, und namentlich diese vermittelst deren es auf eine besondere Weise in Christo ist, zu läugnen jüdisch sei und die jüdische Verwechslung des Sohnes. Diese Ansicht kommt namentlich seit der nicänischen Versammlung in den Schriften der Kirchenlehrer über diesen Gegenstand so häufig vor, daß es ganz überflüssig scheint sie durch einzelne Stellen zu belegen; und sie ist auch bei der ganzen Lage der Kirche, so lange sie den Juden auf der einen, den Heiden auf der andern Seite kämpfend gegenüberstand, so natürlich, daß sie auch gewiß weit älter war als die Zeit welcher schon jene Versammlung angehörte. Indem nun aber diese Anerkennung den Juden selbst schon vielgötterisch vorkommen mußte, während sie doch nicht hinderte daß nicht die Christen, weil sie die vielgespaltene göttliche Natur nicht annahmen, von den Heiden Gottlose genannt wurden: so waren hiemit zugleich auf der

schwierigen Fahrt der weiteren Ausbildung dieser Lehre zwei Tonnen ausgesteckt, zwischen welchen die Fahrt mußte durchgesteuert werden. Denn man mußte das eigenthümlich christliche lenken, daß es gewiß nicht an die Vielgötterei wirklich anließ, und zu dem Ende mußte es den Strich der μοναρχία halten; aber es durfte sich auch nicht an das jüdische anlehnen, um nicht mit demselben vermischt zu werden; und was nun diese Entfernung von dem jüdischen bezeichnete, war die christliche οἰκονομία. Allein da für die Durchfahrt zwischen diesen beiden Tonnen doch eine ziemliche Breite gelassen war: so brachten jene Zeichen auch den Nachtheil, daß, wie jeder nach Berechnung oder vom Winde getrieben seinen Curs zwischen beiden nahm, er einen andern zu nahe an dem einen Zeichen erblickte, während er selbst zwar glaubte die Mitte zu halten, in der That aber in gleicher Nähe des andern entgegengesezten Zeichens segelte. Das Judenthum erkannte die Einheit des höchsten Wesens; aber Gott blieb in seiner Einheit immer außer dem Menschen. Er erschien, er ließ die Stimme vernehmen; so wurden Gesezgebung und Prophetie; aber seine Gedanken und sein Wille konnten dem Menschen nur von außen her gegeben werden als Spruch und Gesez. Auch die Begeisterung des Sehers war nur ein solches Aufmerken auf äußere Gesichte und Stimmen; und sollte sie rein von innen ausgehn, so hätte sie nur können als eine vorübergehende magische Wirkung begriffen werden. Diese Unvollkommenheit war verschwunden, das höchste Wesen war in den Menschen hineinversezt; dies war der Zwekk der göttlichen οἰκονομία in Christo, und der christliche Glaube war sich bewußt, er sei erreicht. — Die Hellenen hatten immer dieses gerühmt, daß das göttliche Wesen sich einzelne Menschen zum Tempel bereite und in ihnen wohne; aber wegen Verschiedenheit dieser Einwohnungen hatten sie sich nun das göttliche Wesen selbst gespalten und es zur Wandelbarkeit des menschlichen herabgezogen, und so war jener Ruhm der Innigkeit befleckt durch alle Gräuel der Abgötterei. Diese Einwohnungen waren

dämonische gewesen und ihre Zeit war vorüber, jetzt wohnte das Eine ungetheilte höchste Wesen in der menschlichen Natur, und die μοναρχία in solcher Vereinigung mit dem Menschen sollte alle Abgötterei zerstören. Wenn nun aber von dieser Vereinigung des jüdischen und Vereinfachung des hellenischen sollte Rechenschaft abgelegt werden, so konnte dies auf gar verschiedene Weise geschehen, je nachdem sich einer mehr scheute vor der Starrheit des jüdischen Buchstaben oder vor dem wilden und zerstörenden der Vielgötterei, und je nachdem um ihn her mehr Acht gegeben wurde auf die hellenische Klippe, ob nicht einer daran scheitern würde, oder auf die jüdische. So lassen sich alle die verschiedenen Ansichten begreifen, die unserm Gegensatz verwandt sind, und aus denen er sich allmählig entwickelt hat.

I. Bald nachdem zuerst in strengerer didaktischer Form die Gottheit Christi vorgetragen wurde, stellte sich diesem Verfahren, aus Furcht es sei eine Annäherung an den Hellenismus, Artemon als einer Neuerung entgegen. Denn anders als vom Anfang einer bestimmteren doctrinellen Darstellung kann man seine Behauptung, wie sie uns Eusebius aus einem unbekannten Schriftsteller aufbehalten hat*), nicht verstehen. Es würde eine Unwissenheit verrathen oder eine Eingenommenheit, wie man sie diesem Manne nach dem Zeugniß seiner Gegner selbst nicht zuschreiben darf, wenn er hätte läugnen wollen daß im Hymnus sowohl als im paränetischen Stil dergleichen längst gesagt worden; nur zur strengeren Lehrform finden sich die Keime erst in den dem Artemon fast gleichzeitigen apologetischen Schriften und wie er überhaupt überwiegend auf der Seite der ruhigen zu kälterer Betrachtung stand, so läßt sich sehr wohl denken daß er dieselben Ansichten und Redensarten als unschädliche Verstärkungen gelten ließ auf jenem Gebiet, wo es nur darauf ab-

*) In der bekannten Stelle H. E. V, 28. Daß aber der dort angezogene Schriftsteller der römische Gaius sei, möchte ich nicht geradezu behaupten, wie mir auch noch gar nicht entschieden zu sein scheint daß Artemon vornehmlich in Italien zu suchen sei.

gesehen ist die innere Empfindung darzulegen und zu verbreiten, gegen dieselbigen aber und gegen ähnliche protestirte auf dem strengeren Lehrgebiet, wo es darauf ankam den Begriff festzustellen. Fingen nun dergleichen Ausdrükke erst an auf dieses strengere Gebiet übertragen zu werden: so konnte er ohnerachtet jener älteren Thatsachen dennoch sagen daß man erst seiner Zeit*) angefangen habe Christum für Gott zu erklären, zumal schon der Ausdrukk θεολογῆσαι seinem Ursprung nach vornehmlich auf jenes strengere Gebiet hinweiset, und auch von Artemon bezeugt wird daß er auf dialektische Bestimmung religiöser Ausdrükke großen Werth gelegt und für den dogmatischen Gebrauch auch den Gehalt der Schriftstellen erst dialektisch geprüft habe. 301
Wie er nun in seiner Schule zugleich auf der einen Seite die weltlichen Wissenschaften nicht vernachläßigte, auf der andern den Text der heiligen Schriften kritisch behandelte, und zwar so daß gar nicht darauf gehalten wurde, es müsse alles nur Eine dogmatische Ansicht begünstigen, so daß er ganz als φιλόλογος erscheint: so sehen wir hier zuerst die in der Theologie so unentbehrliche historisch-kritische Gesinnung sich auf dieselbe dogmatische Seite neigen wie sie auch späterhin überwiegend gethan. Nur was späterhin als Scheu vor der Superstition überhaupt, das erscheint hier, zu einer Zeit wo noch Rükkehr in das Heidenthum möglich war, bestimmter als Scheu vor der Verwechselung des Christenthumes mit dem Hellenismus. So gebaut nun und ausgerüstet steuert das Fahrzeug des Artemon freilich nahe genug an der jüdischen Küste, wie ihm denn auch Theodoret das gute Zeugniß giebt daß er an der reinen und unverfälschten μοναρχία gehalten, nur die οἰκονομία scheint dabei zu leiden. Dennoch möchte ich nicht behaupten daß er an jenem Theil des christlichen Glaubens Schiffbruch gelitten, sondern nur die eigentlich nazaräische Ansicht ist das in das Judenthum

*) Theodor. haer. fab. II, 4. läßt ihn nur sagen, dies sei erst nach dem apostolischen Zeitalter geschehen.

zurükkehrende Christenthum. Artemon aber hat sich nur sein Gefühl von der Göttlichkeit des Erlösers so erklärt, wie es seinem Widerwillen gegen alles was nur von fern als Vielgötterei angesehen werden konnte, gemäß war. Dies läßt sich theils schon daraus vermuthen, daß Paul von Samosata auf den Artemon zurükkgeführt wird *), theils geht es auch schon daraus hervor, daß er bestimmt auf die Geburt Christi von der Jungfrau gehalten und daß er ihn nicht mit den Propheten in eine Reihe gestellt, sondern über sie. Hier haben wir also an der Unsündlichkeit der menschlichen Natur und an einem höher abgestuften Einfluß des göttlichen Wortes oder Geistes Bezeichnungen **), an welchen sich auch der wahre Glaube an die absolute Zulänglichkeit der Erlösung wenigstens fest halten konnte, wenn sie ihn auch nicht befriedigend ausdrükken. Wenn aber als gleichdenkend mit Artemon auch der Byzantiner Theodotus genannt wird, von einigen als Lehrer des Artemon, von andern aber so daß kein Schul- oder Parteizusammenhang unter ihnen gesezt wird ***): so will ich hier, da eine genaue Untersuchung des ganzen Verhältnisses nicht dieses Ortes ist, nur zur Rechtfertigung des bisher gesagten erklären daß ich es mit den letzteren halte, und daß ich zugleich nicht verwerflich finde, was berichtet wird, daß Theodotus durch gnostisirenden Leichtsinn in Bezug auf die Verläugnung auf seine Ansicht gekommen oder wenigstens zur öffentlichen Behauptung und Verbreitung derselben dadurch gedrängt worden sei, daß der üble Ruf seines leich-

*) Theodoret. haer. fab. II, 8. Augustin. de haer. XLIV.

**) Auch die Melchisedekianer waren wol nichts anderes als ein Zweig der Schule des Artemon, und was sie vom Verhältniß Christi zu Melchisedek gelehrt, eine ihrer Grundidee angemessene Auslegung dessen was hierüber im Brief an die Hebräer vorkommt, wobei gewiß ihre Absicht war zu zeigen daß ihr Standpunkt ächt christlich sei und weit über das Judenthum hinausgehe.

***) Theodoret bezeichnet ihn bestimmt als das Oberhaupt einer andern φρατρία.

einigen Schrittes ihm nachfolgte. Und damit ſtimmt auch ganz wol jene Geſchichte zuſammen, die wenn auch die von den Engeln erfahrene Züchtigung Betrug geweſen oder Einbildung, doch nicht ganz grundlos ſein kann, daß nämlich Theodotus, um ſich wieder in einiges Anſehen zu ſezen, einen einfältigen Bekenner vermocht ſich ſeiner Geſellſchaft als ſcheinbares Oberhaupt anzuſchließen Ja ich gehe noch etwas weiter und glaube daß ſich in die Mangelhaftigkeit unſerer Nachrichten, wie das zu geſchehen pflegt, auch einige Verwirrung eingeſchlichen hat, daß manche von den Argumenten, welche Epiphanius dem Theodotus zuſchreibt, vielmehr dem Artemon und ſeiner Schule gehören, wie ich denn auch dieſem allein die dialektiſchen und kritiſchen Tendenzen zugeſchrieben habe, und auch lieber ihm die gelehrten Schüler aneignen möchte, deren Namen verdient haben aufbewahrt zu werden, als dem frivolen σκυτεὺς von Byzanz. Sondern wir uns auf dieſe Art die ungleichen und von unſern nächſten Berichterſtattern ſehr ungleich behandelten Elemente: ſo finden wir ſchon in dieſen frühen Zeiten eine Erſcheinung die ſich ſehr oft in der Kirche wiederholt hat. Artemon iſt der Vorgänger derjenigen, in welchen ein gründlicher und tiefer Ernſt das Beſtreben erzeugt, daß ſie ſchroffe und leichten Mißdeutungen unterworfene Ausdrükke des wunderbaren in unſerem Glauben von dem Gebiet der wiſſenſchaftlichen Theologie abzuhalten ſuchen, und am liebſten die gemäßigteren ſuchen geltend zu machen. Dieſen Würdigen aber ſchließt ſich gar zu gern der leichtfertige Unglaube derer an, denen nur auf dem beſchränkten Gebiet der gemeinſten Wirklichkeit wohl iſt, und die überall nach dem wunderbaren kein Verlangen haben und keinen Sinn dafür. Dieſen iſt es der liebſte Fund, wenn ſie ſich auf jene ſtüzen können und ſich anſtellen als ſeien ſie ihnen verwandt. Dieſe nun haben nach meiner Vermuthung den Theodotus zum Anführer, und gewöhnlich gelingt es ihnen eben ſo gut wie dieſem, der es wirklich dahin gebracht hat mit dem Artemon ſo vermiſcht zu werden, daß dieſer den Tadel theilen muß, der nur auf ihn

ſelbſt fallen ſollte, und er hingegen von dem wohlverdienten Rufe jenes etwas auf ſich abgelenkt hat.

II. Wenn wir nun die Schule des Artemon nicht aus den Grenzen des Chriſtenthums hinausweiſen wollen: ſo bleibt dennoch gewiß, daß wenngleich der wahre chriſtliche Glaube ſich auch in dieſen Formeln wiederfinden konnte, ſie doch nicht als vollkommene Träger und Leiter deſſelben anzuerkennen waren. Daher war es natürlich, daß Chriſten, die zwar eben ſo ſehr wie Artemon jeden Schein der Vielgötterei vermeiden wollten, auf der andern Seite aber auch für die ſtrengere Lehrform ſtärkere als jene nur negativen Ausdrükke für das höhere in dem Erlöſer und eine feſter begründete Rechtfertigung für die gläubige Verehrung gegen denſelben aufzuſtellen ſuchten, einen ganz entgegengeſezten Weg einſchlugen. Dies nun thaten Praxeas und Noetus, welche, unabhängiger vielleicht von einander als Artemon und Theodotus, der Geſinnung und Abſicht nach aber mehr übereinſtimmend, indem ſie um dem Schein des vielgötteriſchen auszuweichen, der bei dem θεὸς ἐκ θεοῦ ſchwer zu vermeiden iſt, lieber gar keinen Unterſchied zwiſchen dem göttlichen Weſen in dem Erlöſer und dem in ſeinem Vater anerkennen wollten. Geſchichtlicher Zuſammenhang mit jenen iſt zwar beim Noetus gar nicht und beim Praxeas auch faſt nur durch combinatoriſche Conjectur nachzuweiſen; allein wenn auch ein geſchichtlicher Zuſammenhang gar nicht ſichtbar wäre, ſo wäre es nicht minder gewiß daß ſie zu jenen den Gegenſaz bildeten, und daß beide entgegengeſezte Formen ſich, aus demſelben Bedürfniß entſtanden, gegenſeitig hervorgerufen haben, wenn wir auch keine Spur von artemonitiſch geſinnten in den Gegenden des Praxeas und Noetus nachweiſen könnten. Mit dem Praxeas aber hängt es ſo zuſammen, daß er ohne allen Geruch der Ketzerei, vielmehr mit dem reinen Ruf eines Bekenners, nach Rom kam zu den Zeiten des Biſchofs Victor, welcher den Theodotus der Kirchengemeinſchaft beraubt hatte. Da nun die Säze, welche Tertullian dem Praxeas vorwirft, geradezu jene Tendenz haben, allen vielgötter-

en Schein zu vermeiden ohne deshalb die Gottheit des Erlö-
s zu verkürzen: so iſt wol überwiegend wahrſcheinlich daß ſie
ch im Gegenſaz gegen den Theodotus vorgetragen wurden.
enn hätten ſie nicht dieſe Stüze gehabt, gründliche Widerle-
gungen einer ſchon verurtheilten Abweichung zu ſein, ſondern
ren für ſich allein aufgetreten, ſo würden ſie wegen ihrer
oßen Verſchiedenheit von den herrſchenden Ausdrükken auch in 306
om wol ſchwerlich einer Ungunſt entgangen ſein. Daß Praxeas
ber eine ſolche Schonung wirklich erfahren habe, ſind wir wol
inreichend berechtiget anzunehmen, weil, ſowol wenn er in Rom
äre verurtheilt worden, als wenn man in Afrika Synoden
gegen ihn gehalten hätte, die Spuren davon nicht würden ver-
oren gegangen ſein *). Und daß dieſe Schonung auch nach
Tertullians Invective fortgeſezt wurde, kann man keineswegs
nur dem Montanismus deſſelben zuſchreiben. Denn der war ja
in Rom noch ſo wenig verhaßt, daß nur Praxeas, wie wenig-
ſtens Tertullian glaubt, die förmliche Anerkennung deſſelben ver-
hindert hat. So weit nun können wir einen geſchichtlichen Zu-
ſammenhang ahnden; was aber die Lehre des Praxeas betrifft,
ſo kennen wir ſie freilich nur aus Tertullians Gegenſchrift, und
es iſt nicht zu läugnen daß dieſer ſich in ſeinen kirchlichen
Streitſchriften alles geſtattet, was der Anwald gegen ſeinen
Widerpart für erlaubt hielt. Dennoch wird niemand glauben
daß alles nur Verdrehungen wären, die Tertullian vorbringe,
um den Gegner des Montanismus zu Schanden zu machen;
ſondern das weſentliche werden wir doch als wahr annehmen
müſſen. Dies weſentliche nun beſteht offenbar darin, daß Pra-
xeas behauptete, wenn man das göttliche in dem Erlöſer nicht 307
abläugnen oder verkürzen wolle, ſo könne man die Einheit Got-
tes nur feſthalten, wenn man das göttliche in dem Erlöſer auf

*) Denn wenn Philaſtr. von ſeinen und mit Unrecht auch des Hermo-
genes Anhängern ſagt, qui et ita (nämlich wie die Sabellianer)
sentientes abjecti sunt ab ecclesia catholica: ſo iſt das nur von der
ſpäter über ſie herrſchend gewordenen Meinung zu verſtehen.

keine Weiſe abſondere oder unterordne, ſondern es für eins und daſſelbe erkläre mit dem in dem Vater ſelbſt. So kann man die Formel duos unum volunt esse *) für den eigentlichſten Ausdruck des Praxeas und der ſeinigen erkennen. Sonſt aber muß man ſich ſehr hüten, nicht die Ausdrükke, deren ſich Tertullian bedient um die Meinung ſeines Gegners zu bezeichnen, für deſſen Ausdrükke ſelbſt zu halten. Dies gilt ſchon gleich von der erſten Hauptſtelle **): denn anderwärts geht ihm vor daß Praxeas, ohnſtreitig mit der Schrift des neuen Teſtamentes, des Ausdrukks Sohn ſich nicht bedient für die Gottheit in dem Erlöſer, ſondern für die mit der Gottheit vereinigte Menſchheit ***), und in Uebereinſtimmung hiermit hat er nicht ſagen können, der Vater und der Sohn ſei einer und derſelbe.

308 Auch ob er es grade ſo geſagt, daß in dem zuſammengeſetzten Namen Jeſus Chriſtus Jeſus den Menſchen bezeichne, Chriſtus aber die Gottheit, ſo daß Tertullian mit Recht ſagen konnte, er mache Chriſtum zum Vater †), möchte ich nicht behaupten; ſondern wenn er Jeſum und Chriſtum ſo getrennt ††), iſt mir wahrſcheinlicher, daß er den Erlöſer als von Menſchen abſtammenden Menſchen Jeſus genannt, als mit der Gottheit vereinigten Menſchen aber Chriſtus. Denn jenes iſt deshalb mir

*) Tert. adv. Prax. 5.

**) Perversitas ..... quae se existimat meram veritatem possidere, deum unicum deum non alias putat credendum, quam si ipsum eumdemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat. l. l. cap. 2.

***) Ut aeque in una persona utrumque distinguant patrem et filium, dicentes filium carnem esse id est hominem id est Jesum, patrem autem spiritum id est deum id est Christum. cap. 27. u. ebendaſ. qui filium Dei carnem interpretaris aus der früheren Stelle. Ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est, *Propterea quod nascetur sanctus vocabitur filius Dei.* Caro utique nata est, caro itaque erit filius Dei. Denn offenbar muß man das erſte Mal utique leſen, nicht das andere Mal.

†) Itaque Christum facis patrem. cap. 28.

††) Si enim alius est Jesus, alius Christus. cap. 27.

wahrscheinlich, weil zu deutlich in der Schrift gesagt worden daß Christus gekreuziget worden ist. Da nun die ganze Argumentation über den Gebrauch des Ausdrukks Sohn Gottes darauf beruht, daß nur das menschliche konnte geboren werden: so konnte unmöglich Praxeas sagen, Christus bedeute die Gottheit in dem Sohn, da grade von Christo gesagt wird, er sei gekreuziget. Noch gewisser ist aus demselben Grunde und der Art überhaupt wie er Vater und Sohn unterscheidet, daß keineswegs das sein eigner Ausdrukk gewesen, der Vater sei geboren worden und habe gelitten und sei gekreuziget worden; sondern so konnte er vielleicht wol sagen, der Vater sei in die Jungfrau hinabgestiegen *); niemals aber weiter gehend, auch der Vater sei aus ihr geboren worden und habe gelitten. Dieses letztere vielmehr, wie es fast eintritt mit einem wizigen Einfall **), so ist es auch überhaupt eine Verdrehung des Tertullian. Denn da der Vater bei Praxeas zum wenigsten auch der nicht auf eine eigenthümliche Weise mit dem Menschen vereinigte Gott war: so konnte er auch, wenn gleich seine Einwohnung den Jesus zum Christus machte, doch niemals mit oder in Jesu leiden. Eben so bezweifle ich, obgleich auch dieses Tertullian ihm in den Mund gelegt, daß Praxeas in die Identität des göttlichem in Vater und Sohn auch den Geist mit hineingezogen. Denn in dem ganzen Buche des Tertullian kommt zu wenig Polemik vor gegen bestimmte Aeußerungen des Praxeas über den Geist ***);

*) Ipsum dicit patrem descendisse in virginem. cap. 1.

**) Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit ..... paracletum fugavit et patrem crucifixit. cap. 1.

***) Denn die Stelle cap. 27. am Ende: „sed spiritum patrem ipsum vis haberi quia Deus spiritus" kann nur durch einen Mißverstand auf den h. Geist bezogen worden sein, und Praxeas hat da wol nur an die Duplicität in dem Erlöser selbst gedacht und die beiden Seiten desselben durch κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα bezeichnet. Daß aber in andern Stellen Tertullian das πνεῦμα mehr hinzufügt, als daß er es beim Praxeas gefunden hätte, scheint mir aus der Art hervorzuge-

und doch würde Tertullian, der als Montanist ein besonderes Interesse hiebei hatte, sie nicht übergangen haben, zumal es ihm bei seiner rhetorischen Dialektik und seiner Behandlungsweise der Schriftstellen nicht hätte fehlen können, auch mit diesen Behauptungen nach seiner Art fertig zu werden. Ja ich möchte sagen, auch das witzige Eingangswort würde anders gestaltet und angeführt worden sein, wenn Praxeas auch über den Geist etwas besonderes vorgetragen hätte. Ist nun diese Vermuthung gegründet: so ist dies ein Beweis mehr, daß die Lehre des Praxeas sich nicht unabhängig, sondern im Gegensaz gegen jene an die ebionitische anstreifende Ansicht gebildet habe. Denn wollte man auch lieber folgern, es sei nur in den Gegenden des Praxeas über den Geist damals noch nicht so viel Frage entstanden, und die Behandlung desselben als Person habe der μοναρχία noch nicht Gefahr gedroht: so kommt auch dies ziemlich auf dasselbe hinaus. Ja es läßt sich sehr gut die Möglichkeit denken, so lange die Vorstellung der Trinität noch nicht ganz fest geworden war, daß einer um dem Gefühl der Verehrung gegen den Erlöser sein volles Recht widerfahren zu lassen mit dem Praxeas lehrte, zugleich aber, wenn der Geist als die Quelle aller Gaben personificirt wurde, sich eine subordinatianische Theorie über diesen eher gefallen ließ als eine über den Erlöser. — Hatte nun Praxeas noch keine Aufforderung sich über den Geist ebenfalls in strengerer Form bestimmt zu erklären, so hatte er auch keine Veranlassung über die Duplicität von Vater und Sohn hinauszugehen, und es war um so natürlicher daß ihm Vater und Gott an-sich völlig dasselbige blieb. Daher er auch in sofern abwechselnd gesagt haben kann, das göttliche in Christo sei αὐτόθεος *), und der Vater sei aus sich selbst herausgegangen,

---

hen, wie er, nachdem er zu zeigen gesucht daß die Art wie er selbst den Sohn annehme nicht gegen die μοναρχία streite, nur hinzufügt: hoc mihi et in tertium gradum dictum sit.

*) Ipse-deus, deus omnipotens Jesus Christus praedicatus. cap. 1.

ie Tertullian ihn die Stelle Joh. 13, 1. parodiren läßt *), 311
iewol er ſich des Ausdrukks, Aus ſich ſelbſt herausgegangen,
hwerlich bedient haben wird, da er ſo beſonders ſich darauf berief
ıß der Vater im Erlöſer ſei **), ſondern lieber wird er geſagt
ıben, der Vater ſei in das Fleiſch hineingegangen, als aus ſich
raus. Dadurch alſo daß Praxeas keine Veranlaſſung hatte,
ott-an-ſich, αὐτόθεος, die Einheit des göttlichen Weſens
lechthin, und den Vater, das eine Glied der Trias, von ein-
der zu ſondern, wurde auch für dieſe Seite der Entwikklung
s Trinitätsbegriffs der Grund gelegt zu dem einen von den
ehlern, welche wir an dem kirchlichen Lehrbegriff getadelt ha-
n ***); nur daß man mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit ſagen
nn, wenn die Einſicht in das Weſen des Geiſtes ſich in
er Schule des Praxeas weiter entwikkelt hätte, und die Noth-
wendigkeit klar geworden wäre ihn in die gleiche Reihe mit dem
Erlöſer zu ſtellen, ſo müßte ſich eine doppelte Straße eröffnet
haben. Nämlich man konnte entweder den Vater und das gött-
liche Weſen an ſich fortwährend als gleichgeltend behandeln,
und dann hätte man Ein göttliches Weſen mit zwei Phaſen 312
ehalten, aber keine wahre Dreieinigkeit; oder man konnte auch
n andern Verhältniſſen des Menſchen zu Gott manche Aehn-
lichkeit finden mit denen zum Erlöſer und Geiſt, aber freilich
ur wenn man, was als eine Annäherung an das gnoſtiſche
erſcheinen konnte, das altteſtamentliche von dem neuteſtament-
lichen ſchärfer als gewöhnlich geſchah trennte, daß es rathſam
wurde dieſe auf eine dritte Phaſe zu beziehen, und ſo den Va-

*) Praxeas vult ipsum patrem de semet ipso exiisse et ad semet ipsum abiisse cap. 23.

**) Nam sicut in veteribus nihil aliud tenent quam *Ego deus et alius praeter me non est*, ita in Evangelio responsionem domini ad Philippum tuentur, *Ego et pater unum sumus*, et *Qui me videt videt et patrem*, et *Ego in patre et pater in me*. His tribus capitulis totum instrumentum utriusque testamenti volunt coclere. cap. 20.

***) S. Glaubenslehre II. S. 704. (S. 584 der zweiten Ausgabe.)

ter dem Sohn und Geiſt coordinirend ihn von dem αὐτόθεον oder der abſoluten Einheit des göttlichen Weſens mehr und unterſtimmter als Praxeas ſelbſt gethan hatte zu trennen. — Genaueres iſt aus dem Tertullian, was den Hauptpunkt betrifft, von der Lehre des Praxeas nicht zu entnehmen; aber es iſt auch kein Grund vorhanden, hieraus dem Schriftſteller einen Vorwurf zu machen. Vielmehr hat Praxeas wahrſcheinlich ſeine Lehre nicht weiter entwikkelt, ſondern ſich begnügt die Hauptpunkte aufzuſtellen, ſo weit ſie dem von ihm aufgefaßten Bedürfniß genügten. Dieſes aber war kein anderes als ohne Verkürzung des Erlöſers die Einheit des göttlichen Weſens aufrecht zu halten. Daß er das lezte erreicht, bezeugt ihm ſelbſt Tertullian, wenn daß er meint, es ſei eben ſo gut auf ſeinem Wege zu erreichen geweſen *); von dem erſten aber will er deſto weniger wiſſen, ſondern beſchuldigt den Praxeas, daß er die göttliche Offenbarungshaushaltung hintanſeze der göttlichen Einheit zu Liebe **). 343
Ja gänzlich überſehend daß Praxeas nur darauf ausgeht die göttliche Verehrung des Erlöſers zu rechtfertigen, ſagt er von ihm, er judaiſire ***), und ſchlimmeres als dieſes konnte man doch von Artemon und Theodotus auch nicht ſagen. So wird daher derjenige, welcher den ſtärkſten Ausdrukk für das göttliche im Erlöſer fordert, dem gleich geſezt, welcher nur den ſchwächſten zulaſſen will; und dieſer höchſt bedeutende Unterſchied wird ſo ſehr als nur möglich verkürzt, um nur den geringeren recht zu heben unter denen, welche beide das göttliche ſtärker hervorheben als jene erſten, von denen die einen aber deshalb eine Zwieſäl-

*) Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομία sacramentum. cap. 2.

**) Eundem patrem et filium et spiritum contendunt adversus οἰκονομίαν monarchiae adulantes.

***) Ceterum iudaicae fidei ista res est, sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis, et post filium spiritum. cap. 31.

heit in dem göttlichen Wesen sezen, die andern keine *). So ie nun Praxeas eine Annäherung ist an den Sabellius, so ist ertullian in der Annäherung an den kirchlich gewordenen Lehrgriff. Wenn man aber in diesen ersten Andeutungen wie sie Tertullians eigenem Buche vor Augen liegen, beide Begriffe rgleicht, so ist nicht zu läugnen, daß die Lehre des Praxeas ne einfache bestimmt abgefaßte Aussage enthält, des göttlichen 51 Wesens Vereinigung mit dem Menschen Jesus, ohne eine Aufabe wegen dieser Vereinigung die Vorstellung des göttlichen Wesens selbst irgend zu ändern, und es anders zu denken sofern mit Jesu vereiniget ist, und anders sofern nicht, sondern an ch für sich betrachtet; vielmehr wurde diese Aufgabe abgewiesen. ie Vereinigung, und also das Sein Gottes in Jesu behaupten, as war der ebionitischen Abweichung, und allem was ihr nä er lag, entgegengesezt; das Abweisen einer Unterscheidung im öttlichen Wesen war denen entgegengestellt, welche sich eben so r der ebionitischen Abweichung widersezten, sich aber dagegen ichter zum Hellenismus neigen konnten. Das nächste was raxeas zur weiteren Fortbildung seines Lehrbegriffs hätte thun nnen und müssen, lag dem gemeinsamen Bedürfniß der Christen he genug, nämlich genauer zu bestimmen wie denn eine beondere Vereinigung Gottes mit einem Einzelwesen zu denken nd von der allgemeinen wirksamen Allgegenwart Gottes zu unterscheiden sei. Hiezu würde er ohnstreitig aufgefordert worden sein, wenn die Anhänger des Artemon oder Theodotus den Streit gegen ihn aufgenommen und fortgeführt hätten; denn diesen war es natürlich zu entgegnen daß sie dergleichen nicht zu denken wüßten. Allein diese Anreizung scheint gefehlt zu haben, und darum scheint vom Praxeas selbst und seinen unmittel-

*) Weiter kann man dies nicht treiben als Tertullian am Schlusse seines Buches, Viderint igitur antichristi, qui negant patrem et filium. Negant enim .... dando illis quae non sunt, auferendo quae sunt ... Qui filium non habet nec vitam habet. Non habet autem filium qui eum alium quam filium credit.

baren Schülern, wenn er dergleichen gehabt, keine weitere Fortbildung ausgegangen zu sein. Die Lehre des Tertullian war in sofern schon weiter gebildet, als er, was von Praxeas zweifelhaft
315 bleiben muß, überall auch den Geist schon mit in die Unterscheidung zieht. Dagegen kann man nicht rühmen, daß auch er sich in einer eben so bestimmten und einfachen Formel auszusprechen vermocht habe; sondern auf der einen Seite war er leicht verlaßt zu negativen Ausdrükken, um sich nämlich zu reinigen, daß indem er allerdings im göttlichen Wesen glaubte unterscheiden zu müssen, er doch keineswegs zum Hellenismus neige. Die Vertheidigung lag ihm um so näher, als er selbst immer heftig gegen die Gnostiker gestritten, welche in dem oben aufgestellten Sinn allerdings auch in den Hellenismus zurücksanken. Wo es aber nicht bloß abwehren, sondern selbst darstellen will, da ist es natürlich, daß um die in dem göttlichen Wesen zu sezende Verschiedenheit bestimmter zu bezeichnen, entweder mit der größten Vorsicht der Ausdruk muß abgewogen werden, und dadurch wird er schwankend und unbestimmt *), oder man muß das Verhaben zu bildlichen Ausdrücken zu greifen **), die dann natürlich
316 am meisten wieder, um nicht gegen die Absicht mißdeutet zu werden, der mannigfaltigsten Cautelen bedürfen ***). Dabei ist denn kein Wunder, wenn nicht selten die festsezenden und die beschränkenden Ausdrükke aus verschiedenen Stellen zusammen-

*) Dergleichen sind: οἰκονομία quae unitatem in trinitatem dispenit, tres dirigens. cap. 2. — Unitas ex semet ipsa derivans trinitatem. cap. 3. — ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine majestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis. cap. 14. — qua pater et filius duo, et hoc non ex separatione substantiae, sed ex dispositione, cum individuum et inseparatum filium a patre pronunciamus. cap. 19.

**) z. B. protulit enim Deus sermonem sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt. cap. 8.

***) z. B. omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. cap. 8.

nnen einander aufheben *). Daher läßt ſich denn weder das
erhältniß der Dreiheit zur Einheit feſthalten, wenn einmal
e drei Perſonen von dem Einen Gott abgeleitet werden, dann
eder die beiden andern vom Vater **); noch auch läßt ſich
s Verhältniß des Sohnes zum Vater feſthalten, wenn einmal
e Gleichheit angeſtrebt wird, und dann wieder ganz offenbar
e Ungleichheit zugeſtanden oder vorausgeſezt ***). Dieſe leztere 317
egt aber überhaupt ſo tief in der ganzen Anſicht und Darſtel-
ung, daß ſie ſich faſt überall merklich genug und gleichſam un-
illkührlich ausſpricht. Denn wenn der Vater urſprünglich
llein war, auch ſeinen λόγος nur in ſich tragend †), und eben
ieſer λόγος erſt vollſtändig ward als er aus Gott hervorging ††),
ie ſollte er denn dem, aus welchem er hervorging, gleich ſein,
oder der Sohn ſagen können, daß alles was der Vater hat
ſein iſt, da ja entweder die Ewigkeit nicht ſein iſt, wenn man
ſagen will, ſo lange das Wort in Gott war war es eigentlich
noch nicht, oder die Unveränderlichkeit nicht ſein, wenn es über-
gegangen iſt aus dem Zuſtande des in Gott Ruhens in den

*) z. B. numerum sine divisione patiuntur cap. 2. und Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio. cap. 9.

**) Unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur. cap. 2. verglichen mit: ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et οἰκονομίας statum protegit. cap. 8., in welcher Stelle nämlich dem Vater die Sonne entſpricht, dem Sohn und Geiſt aber der Strahl und die Hize.

***) Unius substantiae unius status et unius potestatis cap. 2. vgl. sic et pater alius a filio dum filio maior cap. 9. und eben ſo cap. 2. unius autem substantiae et unius status et unius potestatis vgl. mit cap. 12. tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui iubet et eum qui facit; und ep. 22. unum dicit quod ... pertinet ad unitatem, ad similitudinem, ad coniunctionem, ad dilectionem patris et ad obsequium filii ..., et ita per opera intelligimus unum esse patrem et filium.

†) cap. 5.

††) Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit. cap. 7.

Zuſtand des Fürſichhervortretens. Oder wenn es ſo zart um die Gottheit des Sohns, daß für ſich allein zwar Chriſtus kann Gott genannt werden, kommt er aber mit dem Vater zuſammen vor, dann nicht Gott, ſondern Herr*): wie ſollte da wol eine Gleichheit zwiſchen beiden ſtattfinden? Nun iſt es freilich leicht zu ſagen, Tertullian ſei eben kein reiner Punkt der Entwikklung des kirchlichen Begriffs, ſondern ohnerachtet ſeiner Polemik gegen die Gnoſtiker gnoſtiſiren doch ſeine probleme und ſein vor allen Dingen aber doch zum Behuf der Schöpfung aus aller Dinge ſubſtantiell aus Gott hervorgehendes Wort arianiſire, ſo wie ſein ante omnia enim Deus erat solus **) genau zuſammentreffe mit dem ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Allein daß dieſe weder perſönliche Uebereilungen im Streite ſind, noch dieſe Abweichungen mit den anderweitigen Irrthümern des Tertullian zuſammenhängen, ſondern daß ſie der Aufgabe, eine ſolche Schattirung im göttlichen Weſen im Gegenſaz gegen die einfache Formel des Praxeas näher zu beſtimmen, faſt nothwendig anhängen, das wird ſich wol zeigen wenn wir den verwandten Gegenſaz zwiſchen Noetus und Hippolytus betrachten.

Einen geſchichtlichen Zuſammenhang zwiſchen Praxeas und Noetus vermögen wir nicht nachzuweiſen, höchſtens daß beide Aſiaten geweſen ſind; denn von Praxeas ſagt dies Tertullian uns deutlich ***), und über den Noetus differiren die Nachrichten nur darin, ob er aus Epheſus geweſen oder aus Smyrna †). Nach dem Epiphanius hat überdies Noetus ſeine ſchrekkliche und verderbliche Bitterkeit zuerſt ausgeſpien; Theodoret ſieht ihn nur als Erneuerer an und nennt Vorgänger Epigones und Kleomenes

*) cap. 13.

**) cap. 5.

***) Nam ita primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romae. cap. 1.

†) Νοητὸς Ἀσιανός, τῆς Ἐφέσου πόλεως ὑπάρχων. Epiph. p. 479. — Ὁ δὲ Νοητὸς Σμυρναῖος μὲν ἦν τὸ γένος. Theodor. h. f III, 3. wie Hippolytus.

nos, die aber unbekannt wie sie sind uns keinen Aufschluß über eine Verbindung mit dem Praxeas geben. Wir werden daher gut thun lieber vorauszusezen daß aus den gleichen Gründen 319
wie bei Praxeas dieselbe Ansicht sich auch anderwärts gebildet habe. Denn daß im ganzen beide sehr zusammenstimmen, ist außer Zweifel. Daß Noetus Hauptabsicht auch war in der Darstellung des göttlichen im Erlöser jeden entfernten Schein von Vielgötterei zu vermeiden, sieht man aus den ersten Argumenten, welche Hippolytus und Epiphanius von ihm anführen, welcher lezterer wol noch etwas anderes vor sich gehabt hat als den ersteren *), wie denn gleich die Erzählung von Noetus Ausschließung aus einer gemeinschaftlichen Quelle zu sein scheint. Auch hat er um die Identität der Gottheit in Christo und der in dem Vater zu beweisen sich derselben Stellen vornehmlich bedient wie Praxeas, nur wie es scheint einen vorzüglichen Werth auf diejenigen gelegt, wo dasselbige Werk einmal dem Vater beigelegt wird und dann dem Sohne **). Ja ich möchte glauben daß auch Noetus eben so wenig als Praxeas 320
den Geist schon mit in seine Formel hineingezogen habe, wie denn auch ihm schon Hippolytus noch mehr aber Theodoret vieles aufbürden was nur gegnerisch gefolgert, niemals aber von ihm selbst gesagt worden ist. Denn ich glaube wol daß Noetus gesagt haben kann, es sei kein Unterschied zwischen dem un-

*) Anders meint Martini pragm. Gesch. S. 142.

**) Hippol. adv. Noet. sowol als aus ihm Epiphan. gehen zwar sehr unbefangen darüber weg und erwähnen es, als stände es gar nicht auf Noets Seite, daß auf der einen Seite Christus sagt, er selbst wolle den Tempel wieder aufbauen, und daß denn doch seine Auferweckung dem Vater zugeschrieben wird. Dennoch aber zeigt eine genauere Vergleichung anderer Stellen z. B. Origenes IV. p. 199. C. D., was auch in der Natur der Sache liegt, daß grade dieses Noetus nicht kann unberührt gelassen haben, und jene mußten sich vorzüglich dahinter zurückziehen, daß die Auferweckung eine Sache der Macht sei, und daß diese am meisten die Einheit repräsentire: μία δύναμις τούτου, καὶ ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν εἷς ἐστι θεός. Hippol. VIII.

sichtbaren Gott und demjenigen welcher erschienen sei *); wollte doch Tertullian die Differenz in dem göttlichen Wesen eben daraus erweisen, daß ein Unterschied sein müsse zwischen dem in dem unzugänglichen Lichte wohnenden Gott und dem der sich sichtbar mache **); und eben so gut konnte Noetus umgekehrt damit anfangen, diesen Unterschied zu läugnen, weil doch nie Gott selbst sichtbar geworden, sondern nur seine außerordentlichen Wirkungen in einer endlichen Natur, wie denn überhaupt der Begriff der Theophanie durch den verwandten der Bath-Kol in den von σημεῖον und τέρας überhaupt übergeht. Und Noetus hatte Veranlassung genug, jenen Unterschied zwischen dem unsichtbaren und dem sichtbarwerdenden Gott ganz im allgemeinen aufzusuchen, weil auch alle alttestamentischen Theophanien anfingen auf Christum gedeutet zu werden. Wenn er aber auch ganz allgemein gesagt haben kann, der unsichtbare und der gesehene Gott sei derselbe: so kann er demohngeachtet wol schwer-
321 lich gesagt haben, auch der ungezeugte und gezeugte seien derselbe ***), sondern dieß ist eine Folgerung derer welche schon das göttliche in Christo als das vor aller Zeit gezeugte Wort ansahen. Sie hätten also nur sagen sollen, Noetus mache keinen Unterschied zwischen dem ungezeugten Gott und dem welchen sie den gezeugten nennen. Er selbst aber konnte nur sagen, das göttliche in dem gezeugten Menschen sei der ungezeugte Gott selbst, und so auch der unleidensfähige sei in dem leidensfähigen Menschen gewesen; und nie würde er gesagt haben, wie Theodoret ihn sagen läßt, derselbe sei unleidensfähig und unsterblich und auch zu anderer Zeit leidensfähig und sterblich. Denn diese Behauptung hätte nicht mehr ausgehen können von der Absicht alles vielgötterische zu vermeiden, weil das leidensfähige kaum anders als vielfältig gedacht werden kann, von dem sterb-

*) ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκα ἂν βούληται. Theod. l. c.

**) Tertull. adv. Prax. cap.

***) Theodor. l. c.

hen ganz zu schweigen. Wogegen die Ausdrükke ὅταν ἐθέλῃ, τὰ ἐβούλετο oder ähnliche in Bezug auf die Thatsachen der t- und neutestamentlichen Offenbarung ganz das Ansehn haben m Noetus eigen zu sein; nur Schade daß sich gar keine ge- meren Aufschlüsse darüber finden, wie er sie eigentlich gemeint t. Es kann sein, daß er sich Gott gedacht hat in einer be- ndigen Agilität, nach Art unserer Selbstbestimmung im Wech- l entgegengesezter Momente, bald sich in sich selbst zurükk- hend und verbergend, bald sich kundgebend in einer Verbin- ung mit dem endlichen. Hatte er nun diesen Wechsel so un- stimmt ausgesprochen wie in der ersten Formel des Theodoret: 322
s könnte darin liegen daß auch in Zukunft und unabhängig on der Erscheinung Christi noch andere göttliche Offenbarungen nten erwartet werden; und dies wäre freilich nicht christlich. Allein eben weil Noetus vorzüglich nur das göttliche in Christo feststellen wollte: so ist nicht anzunehmen daß dies seine Mei- nung gewesen, wenn man gleich sagen muß daß seine Vorstel- lungsart an und für sich die Möglichkeit neuer Offenbarungen nicht ausschließt. Dasselbige ist aber auch der Fall mit dem ndlichen Lehrbegriff. Denn wenn einmal außer der ewigen Zeugung noch eine andere völlig unbeschreibliche Differenz in dem göttlichen Wesen, nämlich das Ausgehn des Geistes, gesezt ist, so ist auch in dieser Vorstellung selbst kein Grund, warum es nicht noch mehrere solcher Prozesse geben könne; und wenn der göttliche Verstand sich heraustretend substantiirt, warum nicht auch jede andere göttliche Eigenschaft oder Thätigkeit? Auch ist von keiner rein dogmatischen Darstellung des Trinitätsbegriffs zu verlangen daß die Ausschließung jeder größern Zahl rein solle mitgesezt sein, vielmehr muß der Grund hiezu anderwärts gesucht werden, nämlich in der Zulänglichkeit der Offenbarung durch Christum und den Geist zur Wiederbringung des menschlichen Geschlechtes; und nur eine speculative Trinitätslehre kann eine solche ausschließende Construction versuchen, wird aber auch eben deswegen, weil sie jenen Grund entbehren kann, nicht für wahr-

haft theologisch gehalten werden können. Hat Noetus nun auch nur die auf die Erscheinung des Erlösers sich beziehenden
323 Offenbarungen unter dem Schema einer solchen göttlichen Thätigkeit vorgestellt, so bleibt immer eine starke und kaum zulässige Vermenschlichung des höchsten Wesens darin, wenn man das ὅτε und ἡνίκα gleichmäßig auf den göttlichen Rathschluß und auf dessen Realisirung bezieht, weil man sich dann ein vollkommen zeitliches göttliches Handeln vorstellen muß. Dies nun freilich wäre ein Nachtheil der Theorie, weil in der andern die Zeugung des Sohnes und das Ausgehen des Geistes wenigstens gar zeitlos kann gedacht werden; wiewol dafür jene wiederum die eigenthümliche hätte, was von vielen die dem kirchlichen Lehrbegriff folgen zwar angestrebt wird, aber durch denselben schwer zu erreichen ist, daß nämlich die göttliche Thätigkeit in der Offenbarung der in der gewöhnlichen Weltregierung bestimmt entgegentritt. Denn während uns nichts hindert diese im einzelnen uns so geschlossen und in den Banden der Nothwendigkeit zusammengehalten vorzustellen, daß ein jedes einzelne durch alles frühere bestimmt ist: so erscheinen die Momente der Offenbarung als durch göttliche Willkühr zwischen jene hineintretend, und jeder dieser Momente für sich durch ein freies und unabhängiges ὅτε ἠθέλησεν einzeln bestimmt. Indessen ist es nicht nöthig auf diesen zweideutigen Vortheil zu bestehen, sondern man kann denken daß bei fortschreitender Entwikklung auch Noetus würde den göttlichen Rathschluß, als die ewige Seite, von dem Hineintreten in die Erscheinung, als der zeitlichen, unterschieden haben, und dann stand er völlig gleich mit denen welche die
324 ewige Zeugung des Sohnes von der zeitlichen Menschwerdung trennten. Nur hatte er den Vortheil voraus, daß seine Darstellung höchst einfach war, jene aber auf eine schwierige Weise zusammengesezt. Denn schwierig ist schon, wenn man eine Mehrheit der Personen annimmt, zu entscheiden, ob das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater als eine Sache der Freiheit oder als in dem göttlichen Wesen nothwendig gegründet soll an-

sehen werden. Bei der lezteren Erklärung erscheinen die einzelnen Personen als einem höheren Gesez unterworfen, wie die mythologischen Gottheiten dem ewigen Geschikk. Bei der ersten erscheint der Sohn eben so bestimmt abhängig seiner Existenz nach von dem Willen des Vaters, wenn er ihn auch hätte nicht erzeugen können, und also darin den übrigen Wesen, die doch Geschöpfe sind, völlig gleich. Aber nicht nur dieser Schwierigkeit entging Noetus, sondern auch eben so der noch größeren, wenn man nun nach der Menschwerdung fragte, ob diese in ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit allein in dem Willen des Vaters gegründet sei, oder auch in dem des Sohnes. In dem ersten Falle wäre dann in der Gottheit selbst Befehl und Gehorsam, also eine Ungleichheit, welche völlige Trennung in sich schließt *); in dem andern wäre dann kaum möglich Vater und Sohn auseinander zu halten, wenn dies doch nicht in irgend einem Sinne räumlich geschehen soll, wogegen aber die eifrigsten Vertheidiger des kirchlichen Lehrbegriffs **) auch am 325
eifrigsten protestiren. Diesem allen entgeht Noetus, indem er nur von Einem göttlichen Willen weiß, dessen ewiger Rathschluß sich auf die bestimmte Weise und also auch zur bestimmten Zeit realisirt. Daß aber nun nach Noetus diese Eine und ungeschiedene Gottheit sollte in Christo ganz die Stelle der Seele vertreten haben, und ohne psychische Vermittelung dem menschlichen Leibe eingewohnt, so daß insofern Noetus ein Vorgänger des Apollinaris gewesen, wie Martini ***) meinte: dies scheint mir theils aus der dort angeführten Stelle des Hippolytus nicht zu folgen; theils finde ich es an sich unwahrscheinlich, denn es näherte sich zu sehr den Metamorphosen der heidnischen Gottheiten, als daß es hätte von einem so strengen Gegner des Polytheismus ausgehen können. Auch hätte es bei seiner Ansicht ganz

*) So daß man nicht füglich sagen könnte μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μεριστόν τα νάει. Basil. Hom. XXIV.

**) z. B. Athanas. c. Sabell. Greg. 10. 11. 15.

***) A. a. O. S. 143. 144.

vorzüglich doketiſche Folgerungen nach ſich ziehen müſſen, welche ihm ſeine Gegner gewiß nicht würden geſchenkt haben, ſo daß der Streit ohnfehlbar eine weit andere Wendung würde genommen haben. Wie denn überhaupt die apollinariſche Anſicht ſich nur aufgeſtellt werden konnte von denen welche zum Behuf der ἐνσάρκωσις ſchon eine Scheidung im göttlichen Weſen gemacht und eine beſondere Perſon dazu beſtimmt hatten. Und dieſe Bewandtniß ſcheint es mir auch zu haben mit jener Stelle
326 des Hippolytus *), daß er darin nicht gegen den Noetus ſich erklärt, welches nicht ſo kurz würde abgemacht ſein, ſondern um ſich ſelbſt ſchüzen will gegen Folgerungen, welche man aus dem Ausdrukk σαρκωθείς, deſſen er ſich bedient hatte, leicht ziehen könnte, als ob der λόγος in der Jungfrau nur Leib bekommen hätte nicht auch Seele. Daher kann man auch wol ſchwerlich behaupten, Noetus hätte nichts von zwei Naturen in Chriſto gewußt. Vielmehr wenn, was allerdings auch Hippolytus zu folgern ſcheint **), ſchon er geſagt, Chriſtus heiße Gottes Sohn als Menſch, den λόγος aber nenne Johannes nicht Sohn, ſondern er ſei Gott ſelbſt: ſo hat er ja das göttliche und das menſchliche in ihm beides anerkannt, und konnte alſo mit demſelben Recht wie ſeine Gegner von zwei Naturen in Chriſto reden, wenn man nicht etwa ſagen will, erſt die Sonderung in Perſonen mache daß man von dem höchſten Weſen den Ausdrukk Natur gebrauchen könne; denn in dieſem Sinne würde freilich Noetus die göttliche Natur geläugnet haben. Indeß wenn ſich auch manche falſche Anſchuldigung oder Vermuthung beſeitigen läßt, und manches etwas genauer beſtimmt werden kann: ſo ſcheint doch Noetus eben ſo wenig als Praxeas ſich genauer darüber erklärt zu haben, wie ſich Gott mit dem Menſchen Jeſus vereinigt, und worin das unterſcheidende ſeines Seins

*) c. Noet. XVII.

**) c. XV, wo aber der griechiſche Text nicht ganz in Ordnung iſt, und aus der Ueberſezung ergänzt werden muß.

n Chriſto beſtanden habe. Theodoret zwar oder ſeine nächſten
Bewährsmänner haben noch Kunde gehabt von weiteren Ent-
wikkelungen, welche die Lehre des Noetus durch Kalliſtus er- 327
ahren habe, allein bis auf uns hat ſich nichts davon erhalten.
— Sehen wir nun aber, wie Hippolytus gegen Noetus die
Rehrheit der Perſonen vertheidigt, ſo finden wir dieſelbe ſtarke
nnäherung zur arianiſchen Abweichung, ja dieſelben Annäherun-
en zum Tritheismus wie bei Tertullian, und dieſelbe Schwie-
igkeit, den Vater als Perſon von dem αὐτόθεος als der Ein-
eit zur Dreiheit zu unterſcheiden, welche Unterſcheidung doch
ie Lehre von einer perſönlichen Dreiheit in der Einheit des
öttlichen Weſens durchaus erfordert. Denn auch er ſagt daß
er Sohn eben ſo wenig als etwas anderes dem Vater könne
gleichgeſtellt werden *), und läßt ihn erſt mit der erſten Stimme
Gottes aus dieſem hervorgehn **). Und bald redet er von einem
Gott und zwei Perſonen, bald von einem Vater und zwei Per-
ſonen ***), an beiden Stellen den Geiſt nicht mit in dieſe 328

*) πρὸς γὰρ τὸν πατέρα τίς λογισθήσεται; c. Noet. V.

**) ὃν (λόγον) ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατον, ὁρατὸν ποιεῖ προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος. ibid. X. Denn wer in dieſer Stelle das ὁρατὸν ποιεῖ und προῆκε nicht von der ewigen Zeugung verſtehen wollte, ſondern etwa von der Menſchwerdung, der müßte ſie ſabellianiſch erklären oder in dem Sinne des Beryllus, alſo immer für die von Hippolytus beſtrittene Seite.

***) δύο μὲν οὖν ἐρῶ θεούς, ἀλλ' ἓν ἵνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Hier iſt offenbar das πνεῦμα nicht unter den beiden προσώποις begriffen, und der Vater iſt nicht der εἷς θεός, ſondern das eine πρόσωπον. Unmittelbar darauf fährt er fort: πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός· τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα. Auch dieſes nun kann ich nur ſo erklären, daß zwei πρόσωπα ſind, weil außer dem Vater auch noch der Sohn da iſt, und der h. Geiſt wird wieder als τρίτον hintennach geſtellt; das δὲ läßt keine andere Erklärung zu. Und faſt abſichtlich ſcheint Hippolyt beide Ausdrükke hinter einander zu ſtellen, um zu zeigen daß auch er den Vater nicht, ſondern nur den Sohn und Geiſt als aus der Quelle des Vaters fließend von dem εἷς θεός, dem Gott ſchlechthin, αὐτόθεος, ipse-Deus, ſcheiden will.

einreihend, an der einen jedoch ihn erwähnend, aber faſt abſichtlich vermeidend ihn auch πρόσωπον zu nennen. Ja die Einheit wird ihm, indem er die Mehrheit feſthalten will, ſo loſe, daß er ſie auf bloße Uebereinſtimmung und Zuſammenwirkung zurückführt, und ſtreng genommen läugnet daß Vater und Sohn dem Weſen nach Eins wären *). Merkwürdig aber iſt beſonders, wenn man vergleicht die Art wie Hippolytus dem Noetus ſein Argument aus der Stelle Joh. 10, 30 widerlegt, mit der wie Tertullian daſſelbe dem Praxeas zerſtört, wie man zugleich den einen mit dem andern widerlegen kann. Denn Tertullian widerlegt den Praxeas aus dem ἕν, weil nämlich nicht das εἷς da ſtände, findet aber den Pluralis ἐσμέν gar nicht dem Praxeas entgegen. Hippolytus hingegen läßt das ἕν unberührt, als ob ſich Noetus dahinter wol bergen könne, aber das ἐσμέν nimmt er in Anſpruch. Dieſer alſo muß es billig ſeinem Kampfgenoſſen Tertullian glauben, daß der Pluralis den Noetus nicht hindert; und jener ihm wiederum dieſes, daß das Neutrum ſich ganz gut mit Noetus Anſicht verträgt. Doch die Schrifterklärung iſt überhaupt nicht die glänzendſte Seite dieſer Entwicklungsſtreitigkeiten, am wenigſten bei denen welche auf der Seite des kirchlichen Lehrbegriffs ſtehn, wie es denn natürlich iſt daß die Auslegung zuerſt ſchwankend wird durch den Einfluß der

*) cap. VII. Μὴ πάντες ἓν σῶμά ἐσμεν (denn ſo muß man leſen, nicht ἐστιν) κατὰ τὴν οὐσίαν; ἢ τῇ δυνάμει καὶ τῇ διαθέσει τῆς ὁμοφροσύνης ἓν γινόμεθα; τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ παῖς, ὃ περιφθεὶς ἀμαλίηγσεν εἶναι ἐν τῷ πατρὶ (wenn nicht ἓν) δυνάμει, διαθέσει. Doch will ich nichts weiter folgern, als daß das zuſammengeſetzte und verwikkelte der Vorſtellungsart ſo verwirrend auf den Sprachgebrauch wirkt, daß hier ſogar οὐσία auf dieſelbe Weiſe gebraucht iſt wie ſonſt ὕπαρξις oder ὑπόστασις. — Nicht minder merkwürdig iſt der Ausdruk οἰκονομίας (d. h. der drei Perſonen) συμφωνία συνάγεται εἰς ἕνα θεόν. cap. XIV, welcher die Einheit als gleichſam aus der Dreiheit erſt entſtehend darſtellt; ziemlich gleich derjenigen perſönlichen Einheit Chriſti, welche nur darin beſteht daß ſeine zwei Willen immer daſſelbe wollen.

lemikk, weil ſie aus dem Zuſtand der Unbefangenheit und ichſam der Unſchuld heraustritt; und ſo muß Willkühr und Inſtinkt ſtreiten, bis man genöthiget wird feſte Principien für zu ſuchen.

III. Wenn nun Noetus zwar auf der einen Seite allen Schwierigkeiten und Gefahren entging, welche mit der Annahme einer Mehrheit im göttlichen Weſen verbunden ſind, nannte dieſe nun ὑπόστασις oder ὕπαρξις oder πρόσωπον, auf andern aber über den Wechſel zwiſchen dem verdergendet ſichſein und dem offenbarenden Heraustreten Gottes — wenn auch dabei alles räumliche und zeitliche eben ſo ſtreng ausſoß wie ſeine Gegner — ſich nur auf eine ſo unbeſtimmte eiſe ausdrükkte wie Theodoret vermuthen läßt: ſo konnte ſich mit ſeiner Darſtellung ſehr leicht die Vorausſezung vereinen, daß auch Chriſtus nur eine vorübergehende Offenbarung i, wie entſtanden als Gott wollte, ſo auch wieder vergangen; ß dieſes wäre allerdings kein befriedigender Ausdrukk des gan an die Perſon des Erlöſers gebundenen Glaubens. Denn ine königliche Würde und regierende Gewalt als Sohn, dauernd nigſtens bis in jene Unendlichkeit hinaus, wo alle Feinde rden zu ſeinen Füßen gelegt ſein, können und wollen wir cht miſſen. Dieſes nun beſtimmter in die Anſicht des Noetus ſgenommen, und ſo den vielleicht früher ſtatt gehabten Mangel ränzt zu haben, dies ſcheint vorzüglich die Leiſtung des Beryl- s von Boſtra geweſen zu ſein. Daß er, wie es ſcheint, ſeine einung, von dem Anſehn und dem perſönlichen Uebergewicht es großen Mannes überwogen, ſelbſt wieder aufgegeben hat, nn kein Bewegungsgrund ſein, ihr ihre Stelle in der Entwikk ng dieſer Vorſtellungen zu nehmen oder auch nur zu ſchmä rn. Iſt nun gleich ein geſchichtlicher Zuſammenhang zwiſchen eryll und Noetus nicht nachzuweiſen, da auch unſere Nach ichten von dem Zeitalter des lezteren und der Ausbreitung ſei r Schule ſo ſchwankend und dürftig ſind: ſo ſteht doch der ſammenhang in der Sache feſt, ſo daß wenn Beryllus auch

nicht aus Noetus geschöpft, ja vielleicht gar nichts von ihm gewußt hat, doch seine Meinung dieselbige Vorstellung voraussetzt. Ich möchte auch nicht mit Martini *) sagen, Beryll sei mit einer zwar ähnlichen, aber etwas doch verschiedenen
331 Vorstellung aufgetreten wie Noetus; sondern sie ist in der That ganz dieselbe, nur in Bezug auf die Dauer der göttlichen Einwohnung in der Person Christi näher bestimmt. Freilich haben wir euch nichts von dem Beryll selbst, aber unsere weitern Nachrichten stimmen hierin ganz überein. Huetius zwar **) hat die Meinung, daß Eusebius und Hieronymus in ihren Nachrichten nicht genau zusammenstimmen; dies aber kommt nur daher, daß er selbst den Eusebius ***) nicht richtig verstanden und übersetzt hat. Denn ἰδίᾳ οὐσίας περιγραφὴ ist nicht propria substantiae differentia, welches jedem bekannten Gebrauch von διαφέρειν und περιγραφὴ zuwider wäre, sondern es heißt proprii substantiae circumscriptio, und nicht müßte man um den Eusebius zu rechtfertigen annehmen daß Beryllus οὐσία hier für ὑπόστασις gebraucht, wie oben von Hippolytus bemerkt worden, sondern der ganze Ausdruck ist eine richtige Umschreibung von ὑπόστασις oder ἴδιος, auch in dem Sinne des kirchlichen Lehrbegriffs. Denn wenn in dem göttlichen Wesen eine Dreiheit angenommen werden soll, so daß das Wesen aller drei Personen dasselbige sei, und doch in ihnen, abgesehen von dem was die zweite und dritte nur sind durch ihre Vereinigung mit der Person des Erlösers und mit der christlichen Kirche, nichts anders
332 gesetzt sein soll als die Gottheit: wie soll man denn die sogenannte Persönlichkeit dieser Dreiheit anders erklären, als daß in jeder das göttliche Wesen auf eine andere Weise umschrieben

*) A. a. O. S. 149.

**) Origenian. I, 3, 8.

***) H. E. VI, 33. τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας· μηδὲ μὲν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.

gegen die anderen abgegrenzt und in ſich näher beſtimmt ſei, liches durch περιγραφὴ ſehr füglich kann ausgedrükt werden *). ß aber Euſebius hier nicht mit ſeinen eigenen Worten redet, dern wirklich mit denen des Beryllus oder wenigſtens mit sdrükken der in Boſtra gepflogenen Verhandlungen, iſt ſowol raus wahrſcheinlich, daß in den zu ſeiner Zeit geführten Strei- keiten über dieſe Gegenſtände der Ausdrukk nicht vorkommt, auch daraus, daß, wie man aus der Stelle ſelbſt ſieht, Euſe- s die boſtreniſchen Verhandlungen vor ſich gehabt hat. Dieſe ahrſcheinlichkeit wird noch dadurch vermehrt, daß deſſelbigen sdrukks auch Beryllus ſich ſehr füglich zur Darlegung ſeiner enen Vorſtellungsart bedienen konnte. Denn da er mit Noe- s annahm daß in dem Erlöſer die Gottheit wohne und handle ἐμπολιτευομένη): ſo mußte doch dieſes ein anderes Handeln nd Einwohnen ſein, als das allgemeine Sein Gottes in allen Dingen und Einwirken auf ſie, und ſo war denn jenes Sein nd Handeln Gottes im Erlöſer eine ἰδία τῆς θείας οὐσίας περιγραφή. Denn in Beziehung auf den Erlöſer konnte nun an Gott etwas ausgeſagt werden, was in Bezug auf nichts ders galt; und die Allheit dieſer Beziehungen, ſo wie wir ſie f die göttliche Natur in Chriſto nennen, war nun allerdings ne eigene Umſchreibung des göttlichen Weſens. So daß Beryll it Recht ſagen konnte, das göttliche Weſen beſtehe nun nicht ur an und für ſich, ſondern außerdem auch noch in dieſer eige- n Umſchreibung. Nur konnte er dieſe nicht eine Perſon nen- n wollen, weil, einig darin mit ſeinen Gegnern, daß an kein umliches oder zeitliches Auseinanderſein dieſer drei gedacht wer- n dürfe, er ſich eine Perſon, ὑπόστασις oder πρόσωπον, nicht nders denken konnte, als daß ſie zugleich eine räumliche und

*) Man vergleiche nur die in Steph. Theſ. s. v. περιγράφειν und περιγραφὴ angeführten Stellen. Vornehmlich aber gehört hierher die auf Noetus oder Beryllus, wahrſcheinlich alſo auf dieſen lezten ſich be- ziehende Stelle bei Origenes Comm. in Joh. Vol. IV. p. 47, wo der Ausdrukk κατὰ περιγραφήν mehrere Male vorkommt.

zeitliche Einheit sei. Diese war für Beryll nur in dem M
schen Jesus, aber dennoch war das ἐμπολιτεύεσθαι der G
heit in ihm etwas in derselben Einem und ungetheiltem W
eigenthümlich gesetztes. Und so hat auch Huetius unrecht, w
er dem Eusebius Vorwürfe macht, weil dieser den Beryll de
gen zu tadeln scheine, daß er behauptet, Christus habe keine
θεότης, weil es nämlich nur Eine θεότης gebe, indem
auch drei Götter sein müßten. Denn dies ist ebenfalls ein
druck nicht des Eusebius, sondern des Beryllus, den Eu
zwar in dessen Sinn anführen konnte, aber nicht billigen,
Beryll meinte, wenn mehrere Personen sein sollten ohne
auf diese oder eine andere Einwohnung: so könnten sie
bloß verschiedene Umschreibungen des göttlichen Wesens in
Sinne sein wie er annahm, daß die Verbindung der G
284 mit der Menschheit eine solche sei — denn nur innerhalb
Grenze konnte er den Ausdruck als einen gemeinschaftlich
sich und seine Gegner gebrauchen —; sondern es müßte
göttliche Wesen selbst in Bezug auf irgend einen Gegen
theilt sein und gespalten, und dann wäre die eine Gottheit
andere als die andere. Wie denn Beryllus gewiß immer
gesagt haben, die ungezeugte Gottheit sei eine andere als
gezeugte. In diesem Sinne nun war ihm dieses beides
bedeutend, daß der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung
als eine Umschreibung des göttlichen Wesens bestanden habe,
daß während des menschlichen Bestehens des Erlösers ihm
eigene Gottheit einwohne; seinen Gegnern aber war beides
gleichbedeutend sondern indem sie das erste annahmen, läugn
sie das andere. Eben so war ihm gleichbedeutend zu sagen,
dem Erlöser wäre die Gottheit schlechthin von der des V
nicht zu unterscheiden, oder so zu sagen, die dem Erlöser einw
nende Gottheit habe nicht auch schon vor seiner Menschwerdu
als eine eigene Umschreibung des göttlichen Wesens bestande
sondern sei vorher gewesen von Ewigkeit her die Gottheit schlech
hin; seine Gegner aber, indem sie jenes mit ihm behaupten,

gnen ſie dieſes als mit jenem nicht gleichbedeutend. Auf das
limmteſte läßt ſich alſo aus dieſer einen Phraſis bei Euſebius,
wäre ſie ein Auszug aus den Akten der boſtreniſchen Sy-
de, der Streitpunkt zwiſchen Beryllus und ſeinen Gegnern
ſtellen. Wenn nun aber Beryllus nur das Vorherbeſtehen
eigner Umſchreibung läugnet, aber keinesweges zu verſtehen 336
bt, auch von ſeinen Gegnern nicht beſchuldiget wird geſagt
haben, daß dieſes Beſtehen in eigner Umſchreibung auch
rde ein Ende haben: ſo können wir getroſt annehmen, er habe
Fortdauer dieſer Verbindung auch nach Chriſti Erhöhung von
Erde angenommen, ſo wie ſie wenigſtens als bis zum jüng-
Gericht während in dem römiſchen Glaubensbekenntniß aus-
rochen, in dem wirklichen Glauben der Chriſten aber als
g a parte post angenommen iſt, indem wir ohne Zweifel alle
Seligkeit der Gläubigen auch in dem ewigen Leben auf die
rdauer jener Vereinigung in der Perſon Chriſti beziehen. Auch
s Hieronymus von Beryll ſagt *), ſtimmt nicht nur im all-
einen mit der hier über die Stelle des Euſebius gegebenen
lärung, ſondern legt auch in Beziehung auf dieſen Punkt
eignes Zeugniß für den Beryllus ab. Denn an die Frage
er die Präexiſtenz der menſchlichen Seele Chriſti iſt hier nicht
denken, indem es keine Spur giebt, daß dieſe wäre damals
ttert worden; wie denn überhaupt hierin zwiſchen der Seele
Chriſti und jeder anderen kein Unterſchied ſein kann, wenn eine
ahre menſchliche Natur Chriſti ſoll behauptet werden. Was
alſo hier von Chriſto geläugnet werden ſoll, das kann nicht
ine Menſchheit geweſen ſein, ſondern nur ſeine Gottheit,
und auch dieſe nicht ſchlechthin, denn das geht gar zu deutlich
hervor aus dem ausdrücklichen Zeugniß des Euſebius, ſondern
nur daß ſeine Gottheit auch vor der Geburt ſchon für ſich als 336
eine beſondere Perſon beſtanden habe. Daß Hieronymus eben
dieſes ſo ausgedrükkt habe, iſt leicht zu erklären. Denn im

*) Ad extremum lapsus in haeresin quae Christum ante incarnationem negat. *Catal. scr. eccl.*

strengsten Sinne glaubte er selbst auch nicht daß Christus vor seiner Geburt schon bestanden habe, und man kann mit vollem Recht, wenn er es so gemeint, von ihm sagen, was Hurter von Eusebius sagt, daß wenn Beryllus dieses behauptet hätte, Hieronymus ihn deshalb getadelt, er selbst müsse ein Ketzer gewesen sein. Er hat aber unter Christus eben als ob er Lehrer geschrieben hätte die zweite Person der Gottheit verstanden, und schreibt dem Beryll nur die Meinung zu, daß deren Persönlichkeit — *ἰδία οὐσίας περιγραφή* — erst mit der Incarnation
337 angefangen habe. Dasselbe drükkt Gennadius *) noch anders aus, auch verworren genug, jedoch so daß der Sinn nicht zu verfehlen ist, wenn man die andern Zeugnisse dazu nimmt. Wäre nun irgend etwas bekannt davon geworden wäre, daß Beryll geglaubt, die Gottheit zöge sich aus dieser besondern Verbindung mit der menschlichen Person des Erlösers irgend wann wieder zurück: so würde auch Hieronymus nicht nur gesagt haben, er läugne Christum vor seiner Geburt, sondern mit noch größerm Recht, er läugne ihn auch nach der Himmelfahrt oder nach dem jüngsten Gericht, wie es eben Beryllus bestimmt hatte. Mit gutem Recht sage ich deshalb, weil, ob die menschlichen Seelen als Einzelwesen vor der Geburt vorhanden sind oder nicht, ist

*) Neque sic est natus ex virgine, ut et divinitatis initium hinc accendo acceperit, quasi antequam nascoretur ex virgine, deus non fuerit, sicut Artemon et Beryllus et Marcellus docuerunt. de dogm. Eccl. cap. 4. Den Marcellus lassen wir hier, da schon er der Annäherung an den Sabellius beschuldigt werden kann, auch im wesentlichen mit Beryllus muß gestimmt haben. Artemon aber kann nur durch die ärgste Consequenzmacherei mit Beryllus zusammengestellt werden, wenn man nämlich sagt, die Gottheit des Vaters sei vermöge seiner Allgegenwart in allen, wenn also nur diese dem Erlöser einwohne, so sei er nicht mehr als jeder andere Mensch, eine Verkezerung, von welcher sich Origenes immer frei gehalten, der auf das bestimmteste die Meinung des Beryllus von der Meinung derer unterscheidet, die Christum für einen bloßen Menschen gehalten. Hievon abgesehen ist nun klar, daß auch Gennadius nur dieses als die Meinung des Beryllus ansieht, daß das gesonderte Bestehen der Gottheit Christi erst mit seiner Menschwerdung angefangen habe.

stlichen Glauben nie wesentlich interessirt hat, immer aber und
r die endlose Fortdauer derselben ist verfochten worden. Die
nschliche Seele des Erlösers würde also alsdann immer noch
handen sein, und doch Christus als solcher geläugnet werden.
t nun Beryllus durch seine nähere Bestimmung allen Ver-
cht dieser Art von der Lehre des Noetus entfernt: so scheint
h jedes denkbare Interesse des christlichen Glaubens bei dieser
rstellungsart ungefährdet zu bleiben, und sie scheint den Vor-
l, daß dadurch die Einheit des höchsten Wesens auch nicht
bar verlezt wird, ganz rein und ohne Nachtheil zu gewäh-
Denn die Idee der Erlösung, wie sie göttliches und mensch-
s beides unverstümmelt und unverringert in dem Erlöser fodert,
nicht reiner gehalten werden als hier, wo weder besondere Ver-
ung sein kann etwas doketisches einzuführen, noch auch die
n davon sein kann, daß Gott schlechthin oder der Vater als der
Gott besser und größer sei als dasjenige was die Gott-
des Erlösers bildet, und dieses geringer und dürftiger als
, wie Tertullian, Hippolytus und Origenes, die Gegner
r Vorstellung, fast auf jeder Seite sich ausdrükken. Es ist
gewiß, daß nur je vollkommener und ohne verringernde
chreibungen und Zusäze die Gottheit in dem Erlöser gesezt
, um so vollständiger nur kann auch die Menschheit gesezt
den; sezt man aber statt der wahren Gottheit eine Gott nä-
oder gewissermaßen zur Gottheit erhobene höhere Natur*),
muß sich das menschliche des Erlösers mehr oder weniger in
ein verwandeln. Und auch das Reich des Erlösers, in wel-
er durch die ihm angestammte Macht die Gläubigen immer
Selige sammelt und zusammenhält, auch dieses bleibt fest be-
n, wenn dem Erlöser seine Gottheit immer bleibt. Was
kann irgend jemand für das Interesse des christlichen Glau-
s weiter verlangen als dieses, da eben diese beiden Punkte

*) Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός. οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεόν ἐστι λόγος. Orig. in Joh. Tom. IV. p. 51.

von jeher die Angel aller christlichen Verkündigung waren *), was kann für diesen Glauben daran gelegen sein, lieber eine ewige Mehrheit in der Gottheit ohne alle Beziehung nach außen zu verlangen, als sich an einer solchen Verschiedenheit zu begnügen, welche nur in Beziehung auf die Offenbarung gesetzt ist. Denn dies ist der einzige Unterschied, welcher zwischen der Vorstellung des Beryllus und der seiner Gegner übrig bleibt. Nur eins könnte man noch sagen, sofern nämlich die Analogie mit dem Sprachgebrauch der Schrift, weil dadurch eine Menge von unnüzen Wortstreitigkeiten am besten vermieden wird, allerdings ein gemeinsames Interesse ist, ich meine, daß man nach der Vorstellung des Beryllus nicht einsehen kann, warum die Gottheit in der besonderen Verbindung mit der Person Jesu gedacht gerade der Sohn heißen soll, an und für sich aber der Vater. Durch diese Betrachtung scheint auch in der That Origenes jene ganze Vorstellungsart zurükkweisen zu wollen **). Allein auch dieses Argument trifft nicht, nachdem bereits auf Veranlassung des Noetus die Anhänger der persönlichen Differenz in diesem Punkt mildernd waren entgegengekommen. Denn schon Hippolytus hatte zugegeben daß vor der Menschwerdung der λόγος zwar als λόγος schon vollständig da gewesen sei, als Sohn aber noch nicht vollständig, sondern dieses erst seit der Menschwerdung ***), welches auch dem Sprachgebrauch der Schrift, da von λόγος und θεὸς zusammenstehen, ganz angemessen ist. Wenn also nun der Ausdrukk Sohn nicht die Gottheit in Christo allein bezeichnet, sondern den ganzen Christus, wie sollte nicht dieser Sprachgebrauch auch der Theorie des Beryllus ganz angemessen

*) Ap. Gesch. 27.

**) λεκτέον πρὸς αὐτοὺς πρῶτον μὲν τὰ προηγουμένως κατασκευαστικὰ ῥητὰ τοῦ ἕτερον εἶναι τὸν υἱὸν παρὰ τὸν πατέρα, καὶ ὅτι ἀνάγκη τὸν υἱὸν πατρὸς εἶναι υἱὸν, καὶ τὸν πατέρα υἱοῦ πατέρα. ibid. p. 199 D.

***) οὔτε γὰρ ἀόρατος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱός, καίτοι τέλειος ὢν λόγος μονογενής. c. Noet. XV.

ist. Denn wenn doch Gott an sich Urheber dieser Verbindung ist und der ganze Christus als solcher und vermöge der Einigung Gottes das urbildliche Ebenbild Gottes ist: wie sollte nicht eben dieses durch die Ausdrücke Vater und Sohn ganz richtig bezeichnet sein? Aber nicht nur für das Interesse des Glaubens ist die Theorie des Beryllus eben so annehmlich als die entgegenstehende, indem die οἰκονομία nicht dabei leidet, die μοναρχία aber wohlbehaltener bleibt; sondern auch für diejenige freie Entwikklung, welche das Geschäft des Dogmatikers ist, dünkt sie weder schwieriger noch unfruchtbarer zu sein. Schwieriger nicht, weil sie erspart Rechenschaft geben zu müssen von den Verhältnissen der göttlichen Personen unter sich, abgesehen von der Offenbarung; und bei dieser Ersparung ist keine Frucht zu sehen, weil wenn wir diese Verhältnisse auch ergründen könnten, dieses doch keinen Einfluß haben würde auf alles was die göttlichen Gnadenwirkungen betrifft, die doch allein der eigentliche Gegenstand aller dogmatischen Entwikklung sind. Eben so unfruchtbar aber hätte sie sich gewiß beweisen müssen; denn es lag ihr nahe so ob zu versuchen wie weit sich das Verhältniß des göttlichen zu dem menschlichen in Christo weiter entwikkeln ließe, in welche Entwikkelung aber auch die kirchliche Vorstellungsweise erst später übergegangen ist. Und schwieriger würden von der Theorie des Beryllus aus diese Erörterungen auch nicht gewesen sein. Denn leichter zu begreifen wird das was Christum durch die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen von allen andern Menschen unterscheidet nicht dadurch, wenn man annimmt, das göttliche Wesen habe, sofern zu dieser Vereinigung bestimmt, schon von Ewigkeit her in einer gewissen besonderen Umschreibung bestanden. Vielmehr kann diese Annahme nur verleiten sich das göttliche Wesen in dieser Vereinigung anders und dann auch gewiß verringert und auf gewisse Weise untergeordnet zu denken, als es an und für sich gedacht werden soll. Nicht nur diese Klippe weniger hat die Theorie des Beryllus zu vermeiden, sondern sie hat auch außer der beiden Ansichten

gemeinschaftlichen Formel für diese dogmatische Aufgabe, nämlich zu erklären, welches in allen Verrichtungen und Lebensäußerungen Christi der Antheil des göttlichen und menschlichen sei, und wie sich beide Naturen oder Wesenheiten als die Einheit der Person constituirend verhalten, noch eine andere, die, wenn sie nicht ihr ganz eigenthümlich ist, sich wenigstens aus ihr viel leichter ergiebt und reiner sowol gefaßt als gelöset werden kann, nämlich die zu bestimmen, wie sich das Sein Gottes in Christo verhalte zu demjenigen Sein Gottes in allen Menschen, welches in den Begriffen der göttlichen Allgegenwart und Mitwirkung schon enthalten ist. Dies ist eine Formel, deren Anwendung die bestimmtesten und schärfsten Resultate hätte hervorbringen müssen, und die nicht leicht angewendet werden konnte, wenn
342 man einmal im göttlichen Wesen ewige Personen anerkannt hat, weil man alsdann, wie der Erfolg zeigt, bei dogmatischen Ausführungen eigenthümlich christlicher Lehren immer mehr an den Unterschied und relativen Gegensaz der Personen als an die Einheit des Wesens denkt, und dann Allgegenwart und Mitwirkung unmittelbar nur auf den Vater bezieht.

Bedenkt man nun dieses: so hätte man eher vermuthen sollen, Beryllus würde auf der Zusammenkunft zu Bostra in Origenes gewonnen haben, als umgekehrt Origenes ihn; und wenn man erwägt, wie der große alexandrinische Lehrer sich möglich bewußt sein konnte, die Gefahren, welche mit der Annahme von drei ewigen oder wenigstens vorweltlichen Personen in dem göttlichen Wesen verbunden sind, glücklich vermieden zu haben. Denn nicht ohne Grund ist ihm Schuld gegeben, daß er um den Sohn bestimmt vom Vater zu sondern die Einheit des Wesens leider nicht immer genug festgehalten, sondern von dem Worte des Clemens ausgehend, welcher das eine Mal sagt daß die Natur des Sohnes der des Einen Allmächtigen die nächste sei *), dann aber auch mit demselben Ausdruk, daß der

*) τελειοτάτη δή... ἡ τοῦ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. Strom. VII. p. 881. Pott.

kennende auf eine vorzügliche Weise Gott nahe sei *), eben so
nimmt auch Origenes eine Menge von göttlichen durch Mittheilung so gewordenen Naturen an, und sezt dann die hernach in
Christo vermenschte Gottheit an die Spize von allen diesen, als
dem αὐτόθεος die nächste **); behauptend, daß diese, als in 343
Bezug auf das bei-Gott-sein die erste, auch vorzüglich die Gottheit in sich selbst hineinzöge ***), und daß der λόγος auf diese
Weise Gott sei und bleibe lediglich durch sein bei-Gott-sein und
durch seine ununterbrochene nnd unaufhörliche Anschauung der Tiefe
des Vaters †). Diese Darstellungen neigen offenbar so sehr
dahin zu verstehen zu geben daß die Gottheit des Sohnes eine
werdende, theils gewesene theils gewordene, aber nicht eine seiende
sei, daß man wol sieht, das Bestreben, den Sohn ja nicht mit
dem Vater zu vermischen ††), hat den Origines fast dahin gebracht das Wesen des Sohnes von dem des Vaters gänzlich zu
[illegible]. Dadurch nähert er sich auf der einen Seite so sehr
den gnostischen Ausflüssen, daß er diese Terminologie nur deshalb zu verwerfen scheint, weil er meint, sie schließe nothwendig
etwas körperliches in sich †††), auf der andern Seite eröffnet er 344

*) προσεχέστερον δὴ ὁ γνωστικὸς ᾠκείωται θεῷ. ibid. p. 662.

**) S. die v. a. Stelle Comm. in Joh. p. 51. Eben so vorher p. 47 ...πολλαχοῦ κεῖται λογικῶν τινῶν θείων ζώων δυνάμεων ὀνομαζομένων, ὧν ἡ ἀνωτέρω καὶ κρείττων χριστὸς ἦν, οὐ μόνον σοφία θεοῦ ἀλλὰ καὶ δύναμις προσαγορευόμενος· ὥσπερ οὖν δυνάμεις θεοῦ πλείονές εἰσιν, ὧν ἑκάστη κατὰ περιγραφὴν, ὧν διαφέρει ὁ σωτὴρ, οὕτως κ. τ. λ.

***) ᾧ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτὸν, τιμιώτερός ἐστι τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτοῦ θεοῖς κ. τ. λ. ibid. p. 50.

†) τῷ εἶναι πρὸς τὸν θεὸν ἀεὶ μένων θεὸς, οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἰσχηκώς, εἰ μὴ πρὸς τὸν θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεὸς, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. p. 51.

††) ἀλλ' ὅμως τῶν τοσούτων καὶ τηλικούτων ὑπερέχων οὐσίᾳ καὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει καὶ θειότητι ... καὶ σοφίᾳ, κατ' οὐδὲν συγκρίνεται τῷ πατρί. κ. τ. λ. ibid. p. 255.

†††) εἰ γὰρ προβολή ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ γεννᾷ μὲν ἐξ αὐτοῦ

uns die Aussicht durch ein künftiges bei-Gott-sein auch Gottheit in uns zu ziehen und dem λόγος gleich zu werden *), so daß er diese Hoffnung nur mäßigen und beschneiden kann, indem er fest darauf besteht, nur durch die unaufhörliche Schau von Ewigkeit her in die göttlichen Tiefen sei und bleibe der λόγος Gott, und sei deshalb über alles gewordene ohne allen Vergleich erhaben **), ohne daß jedoch dadurch die Erhabenheit des Vaters über ihn verringert werden soll. Allein merkwürdig ist, daß wie auf der einen Seite Origenes den Sohn so bestimmt vom Vater entfernt, es auf der andern Seite nicht an Stellen fehlt, worin er sich auf eine sehr verwandte Weise mit denen ausspricht, welche eine Geschiedenheit der Personen in der Gottheit nicht wollen. Denn wenn er eben da, wo er sich von den gnostischen προβολαῖς unterscheiden will, sagt, der Vater werde ungetheilt
345 und ungetrennt des Sohnes Vater ***): so kann das freilich scheinen auf ein Hervorbringen des Sohnes nicht aus der Substanz des Vaters zu deuten; wenn man aber dazu nimmt daß er den Sohn in der ganzen sein ewiges Leben begleitenden Zeit erzeugt †), und also ihn niemals aus der Erzeugung entläßt,

---

ὁποῖα τὰ τῶν ζώων γεννήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβάλλοντα καὶ τὸν προβεβλημένον. — π. ἀρχ. IV. Vol. I. p. 190.

*) Vergl. 1. Joh. 3, 2.

**) Darum nennt er ihn τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον, wiewol er gleich darauf den Vater τὸν γεννήσαντα αὐτὸν nennt. c. Cels. IV. Vol. I. p. 643. Eben so πάντων μὲν τῶν γενητῶν ὑπερέχειν οὐ συγκρίσει ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ φαμεν τὸν σωτῆρα. Comm. in Joh. Vol. IV. p. 235., wo der Beisaz καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον zeigt, daß bei dem Ausdrukk σωτὴρ an die Gottheit des Erlösers zu denken sei.

***) περὶ πατρὸς, ὡς ἀδιαίρετος καὶ ἀμέριστος ὢν υἱοῦ γίνεται πατήρ. π. ἀ. IV. Vol. I. p. 190.

†) ἀλλ' ὁ συμπαρεκτείνων τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀϊδίῳ αὐτοῦ ζωῇ, ἵν' οὕτως εἴπω, χρόνος, ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός. Comm. in Joh. Vol. IV. p. 23, worin schon liegt, daß dieser Tag eben so wenig einen Abend hat als einen Morgen, und eben so wenig ein morgen als ein gestern, d. h. daß die Zeugung nie vollendet ist.

wodurch er dann erſt herausgeworfen würde (προβάλλεται) aus dem Vater, ſondern ihn immerfort erzeugt*), wie ſollte nicht Beryllus dies ganz haben für ſeine Meinung auslegen können, oder vielmehr darthun, daß Origenes noch weiter von der perſönlichen Dreiheit entfernt ſei als er ſelbſt, indem nach dieſer Anſicht der Sohn auch nicht einmal ſeit der Menſchwerdung κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφήν da ſei. Denn wenn das Gezeugtſein die Art andeuten ſoll, wie das zweite Glied der Dreiheit in ſeinem relativen Gegenſaz gegen das erſte als Sohn des Vaters da iſt: ſo iſt nothwendig weder der Vater Vater, indem er zeugt, ſondern erſt nachdem er gezeugt hat, noch auch der Sohn Sohn, ſo lange er noch gezeugt wird, ſondern erſt nachdem er gezeugt worden iſt; ſo lange aber das Zeugen und Gezeugtwerden noch währt, wird nur der Vater Vater, ohne es zu 346
ſein — wie auch Origenes in einer der angezogenen Stellen ſelbſt ſagt daß ungetrennt und ungetheilt der Vater des Sohnes Vater wird —, und auch der Sohn wird nur Sohn ohne es zu ſein. Iſt alſo die Zeugung nie vollendet, ſondern wird immer fort von Ewigkeit her: ſo ſind auch Vater und Sohn nicht auseinander getreten, ſondern immer iſt die Gottheit nur im Begriff in Vater und Sohn gleichſam zu zerfallen und eine Mehrheit von Perſonen darzuſtellen, bleibt aber immer nur Eines und daſſelbige höchſte Weſen. So daß man nach dem Origenes, über den Beryllus zurükkgehend zum Noetus, ſagen könnte, auch mit der Vermenſchung beſtehe die Gottheit des Erlöſers noch nicht eigentlich κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν; ſondern höchſtens nur in Bezug auf die menſchliche Perſon welcher ſie einwohnt, und um welcher willen ſie allein Sohn heiße, könne ſie ſo genannt werden, an und für ſich aber ſei nur Einheit in Gott ohne irgend eine Verſchiedenheit oder Mehrheit. Und nicht etwa

*) ἰδὲ οὖν ἐκεῖνόν σοι ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, ὅτι οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν, καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκεῖ γεννᾷ αὐτόν. u. v. a. In Jerem. hom. IX. Vol. III. p. 181.

schweben die hier angeführten Stellen des Origenes in der [illegible] ohne weitere Haltung, sondern sie hängen mit andern Fo[illegible] desselben genau zusammen. Denn wenn Origenes nicht be[illegible] wie Gott habe sein können ohne geschaffen zu haben, inde[illegible] sich ja dann bis zu einem gewissen Punkt hin der Herrli[illegible] und Würde des Herrschens selbst müßte beraubt haben, und [illegible] müßte übergegangen sein vom Nichtschaffen zum Schaffen, [illegible]
247 ches ja eine Veränderung wäre *): eben so auch konnte der [illegible] ter nicht sich freiwillig der Herrlichkeit einen Sohn zu [illegible] ben begeben, und vom Nichtzeugen erst irgend wann überg[illegible] zum Zeugen, welches nicht minder eine Veränderung wäre [illegible] Ist aber dieses, so ist auch aus demselben Grunde nothwe[illegible] daß Gott nicht übergehen kann weder vom Schaffen zum Ni[illegible] schaffen, d. h. zum Zerstören — denn Erhaltung ist nur fo[illegible] seztes Schaffen —, noch auch vom Zeugen zum Nichtzeu[illegible] Dieses aber konnte er sich nicht anders vorstellen, weil einer [illegible] haltung der Sohn, wenn er einmal als eigne göttliche [illegible] postase völlig für sich bestände, nicht mehr bedürfen könnte, [illegible] daß er fortwährend und ewig gezeugt würde. Wenn nun [illegible] Origenes auf diese Weise von seinem einen Standpunkt aus [illegible] Sohn als selbständig sezend dem Arianismus so nahe kam [illegible] er nur konnte ohne die Ewigkeit des λόγος aufzugeben, [illegible]

---

*) Quemadmodum pater non potest esse quis si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione: ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo, ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est qui velit saecula aliqua transisse, cum nondum essent quae facta sunt: per hoc videbitur Deus profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad potiora venisse, si quidem melius esse non dubitatur esse eum omnipotentem quam non esse. *de princ.* I. 2, 10.

**) *Οἱ γὰρ ὁ θεὸς πατὴρ εἶναι ἤρξατο, κωλυόμενος, ὡς οἱ γινόμενοι πατέρες ἄνθρωποι ὑπὸ τοῦ δύνασθαι μήπω πατέρες εἶναι. εἰ γὰρ ἀεὶ τέλειος ὁ θεός, καὶ πάρεστιν αὐτῷ δύναμις τοῦ πατέρα αὐτὸν εἶναι, καὶ καλὸν αὐτὸν πατέρα εἶναι τοῦ τοιούτου υἱοῦ, ἀναβάλλεται καὶ αὐτὸν τοῦ καλοῦ στερίσκει.* Orig. ap. Euseb. v. Marc. I. 4.

n anderm Standpunkt aus aber die ſich immer gleiche Voll-
mmenheit Gottes ſezend, das Wort ſo ſehr mit Gott ſelbſt
h der Zahl nach identificirt als nur geſchehen kann, wenn in
m Verhältniß vom Vater und Sohn noch einige Wahrheit
ben ſoll: wie iſt es zu erklären, daß nicht die viel einfachere
rmel des Beryllus ſich ſeinen Beifall erwarb, die ihn aus
ſem Schwanken völlig befreit hätte? Hierauf läßt ſich ſchwer
anders antworten, als daß Origenes ſowol als alle diejeni-
früheren Kirchenlehrer, welche am meiſten zur Bildung des
nach ſymboliſch gewordenen Trinitätsbegriffs beigetragen ha-
, vorzüglich geleitet worden durch die Darſtellung des λόγος,
che Johannes im Eingang ſeines Evangeliums gegeben hat.
n könnte dieſes, was vom Hippolytus zum Beiſpiel und
m ganz klar iſt, grade vom Origenes bezweifeln, wenn man
vornehmlich an das Werk περὶ ἀρχῶν hält. Denn in der
*) vorgetragenen Chriſtologie ſcheint dem ſeine Gottheit hy-
ſirenden Verfahren weit mehr die Stelle zum Gründe zu
n, in welcher Chriſtus die Kraft und die Weisheit Gottes **)
nnt wird. Allein gewiß würde dieſe Stelle nie ſein hypoſta-
d ausgelegt worden, zumal bei ihrer unverkennbaren Ver-
dtſchaft mit Röm. 1, 16, wenn man nicht früher gewohnt
eſen wäre den Ort vom λόγος ſo zu erklären, da denn bei
Verwandtſchaft der Begriffe λόγος und σοφία, und weil
n nun noch, nicht ganz ſchriftmäßig, wie auch Hippolytus
äumen mußte, λόγος und υἱός gleich ſezte, jene Stelle den
n neuteſtamentlichen Grund abgab, die bekannten altteſta-
ntlichen und alexandriniſch apokryphiſchen Stellen vom Sohn
e von der Weisheit eben dahin zu ziehen. Wenn man nun
enkt, wie die hypoſtaſirende Erklärung der Stelle vom λόγος,
n ohnſtreitig Origenes in ſeinem Commentar ſie am glänzend-
n vorgetragen hat, vorzüglich auf den beiden Momenten be-

*) L. I. cap. 2.
**) 1 Kor. 1, 24.

ruht, daß θεός ohne Artikel eine andere Bedeutung habe als ὁ θεὸς, und daß πρὸς τὸν θεὸν absichtlich etwas anderes ausdrücken ſolle, als was auch durch ἐν τῷ θεῷ hätte ausgedrückt werden können: ſo kann man freilich nicht glauben daß diese Erklärung ſich bei einer unbefangenen Betrachtung der Stelle aufgedrungen habe; ſondern es muß, um ſo zu erklären, ſchon eine ſtarke vorgängige Neigung zu ſolcher Hypoſtaſirung vorhanden geweſen ſein. Denn zu nahe lag es zu ſehen daß das Fehlen des Artikels in dem Saz καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος nur daher rühre und nichts weiter bedeute, als daß θεὸς εἶναι in dem Satze das Prädikat iſt ohnerachtet der Umſtellung, und daß eine tiefere Unterſcheidung auf ſo kleinen grammatiſchen Momenten beruhend nicht im Geiſt des Johannes iſt. Eben ſo braucht man nur zu ſehn wie das θεὸς ἦν ὁ λόγος zwiſchen dem ἦν πρὸς τὸν θεὸν eingeſchloſſen iſt, und dabei zu bedenken wie πρός für das hebräiſche ב und את gebraucht wird, um ihm keine andere trennende Kraft beizulegen als die daß ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν den Gegenſaz bilden ſoll zu ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Daher auch diejenigen welche auf der Seite des Noetus und Beryllus ſtehen, weder irgend Zweifel gegen die Aechtheit dieſer Stelle vorzuwenden ſich bewogen fühlten, noch zu dergleichen künſtlichen Hülfsmitteln ihre Zuflucht nahmen, wie ſpätere eigentliche Gegner der Gottheit Chriſti angewendet haben; ſondern ganz einfach ſchien ihnen die Stelle auch mit ihrer Anſicht gar wol verträglich, und ſie warnten nur, wie der Zuſammenhang ihrer Ausdrükke zeigt, und wie man auch aus Hippolytus ſchließen kann, dagegen daß man nicht λόγος und υἱός verwechſeln ſolle, indem lezteres nicht der λόγος ſchlechtweg, ſondern der λόγος σὰρξ γενόμενος ſei. Und mehr brauchten ſie auch nicht, um alles was in der Schrift Verſchiedenheit des Sohnes vom Vater und Unterordnung unter ihn ausſpricht, mit der Anſicht zu vereinigen, daß die Gottheit in dem Sohne die des Vaters ſelbſt ſei. Woher alſo ſollen wir uns bei ſo bewandten Umſtänden die nicht aus der Auslegung entſtandene, ſondern ihr ſchon zum

nde liegende Neigung die Gottheit des Sohnes zu hypostan, welche in dem kirchlichen Lehrbegriff die Oberhand behalten t, erklären? Das unläugbare Schwanken der so entstandenen eorie zwischen der Gleichsezung der sogenannten Personen in Gottheit und der Subordination derselben verräth schon daß bei neben dem religiösen auch ein ursprünglich nicht religiöses teresse mit im Spiel gewesen. Denn jenes allein hätte kein hwanken hervorgebracht und keinen Streit zwischen dieser tei und derjenigen welche eine personartige Verschiedenheit der Gottheit selbst nicht annahm. Gelehrt waren Noetus d Beryllus auch, es ist der allgemeine Ruf der uns von aufbehalten worden, ohne daß in ihnen ein solches Schwan- 351
i entstanden wäre; denn was Beryllus hinzugefügt, ist rein eitere Ausbildung, ohne daß auch nur eine scheinbare Abweiung von den Princip des Noetus darin läge. Es drängt sich lso gar bald die Vermuthung auf, daß jenes andere ein kosmologisches also philosophisches Interesse gewesen, nämlich das nteresse einen Anknüpfungspunkt zu finden für die Reihe der digen Wesen, und die Kluft zwischen dem schlechthin unendchen, dem αὐτόθεος, und dem endlichen auszufüllen. Indem ieses Interesse sich über das religiöse, dieses unterordnend, erhob, ntstand der Arianismus, den Sohn geradezu an die Spize stelnd der endlichen Wesen und ihm einen Anfang gebend vor em Anfang der Dinge. Dieses bestimmt auszusprechen ward rigines abgehalten dadurch daß in ihm das religiöse und das hilosophische Interesse einen gemeinsamen Punkt gefunden haten in der Formel von der absoluten Unveränderlichkeit des höchsen Wesens, um derentwillen er allerdings den Anfang des ohnes läugnen mußte mit dem Anfang aller Dinge. Von iesem Punkte aus ward er dann auf der einen Seite, wie wir ezeigt, zur Annäherung an den Noetus hingezogen; der Sohn n Christo durfte nicht losgelassen sein von der erzeugenden Thäigkeit des Vaters, sonst hätte er jene überschwengliche Hervor-

ragung*), die ſeine eigenthümliche Erhöherwürde ausmacht, w
loren: auf der andern Seite aber ward durch ſein philoſophiſm
des Intereſſe Origenes zur Subordination hingezogen; denn n
342 ſo konnte ihm die Entfernung des Sohnes vom Vater
Maaßſtab werden, um danach die Entfernung der übrigen g
gen und lebendigen Kräfte zu meſſen**). Wenn wir nun
Urſache haben zu glauben, Beryllus habe ein ſolches Inter
nicht gehabt, weil er ſich wie ſo viele andere frühere und ſpä
eben ſo gelehrte und geiſtreiche Kirchenlehrer bei der herrſchen
Vorſtellung von einer zeitlichen Schöpfung beruhigte, bei wel
eine ſolche Vermittlung weniger nothwendig ſchien: ſo folgt
er auch nicht kann durch die Betrachtung, daß bei ſeiner
dies Bedürfniß unbefriedigt bleibe, bewogen worden ſein
zugeben; und es fragt ſich alſo wodurch denn dieſes
worden? Hiebei wäre freilich noch vorher die Frage zu
gen, in wie fern überhaupt Beryllus nachgegeben habe, und
weit wir uns auf den Bericht des Euſebius verlaſſen dürf
363 Dieſer hatte zwar die Verhandlungen der Synode zu
vor ſich und referirt aus ihnen; allein wer ſteht uns dafür,
nicht Berylls Erklärungen auf die eine oder die andere
ſchränkt waren, was aber von der gegneriſchen auf der

*) ὑπερβάλλουσα ὑπεροχή. S. oben.

**) ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν κ
τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τ
ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύνα
παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. de princ. I, 3, 5. Dieſe Stelle, welche nur
dem bekannten Briefe des Juſtinian griechiſch vorhanden iſt, lautet zwa
in der Ueberſetzung des Rufinus ganz anders, allein für die Richtig
des griechiſchen bürgen die ſchon angeführten ähnlichen Stellen aus
Comment. in Joh. p. 47. p. 50. p. 235. Und daß dabei die angeg
bene Tendenz zum Grunde liegt, und das philoſophirende Intereſſe do
minirt, davon zeugt die Anordnung des Buches, wie faſt unmittelba
nach der Trinität von den vernünftigen und beſonders den höhern
Naturen gehandelt wird; ſo wie auch eben dafür die anderwärts vor
kommende Zuſammenſtellung Chriſti mit den andern geworbenen Gö
tern zeuget.

vorherrschenden Partei entweder übersehen oder auch absichtlich, ihm beides nicht unerwünscht, übergangen wurde. Die Gespräche zwischen beiden und das Danksagungsschreiben des Beryllus an den Origenes, welche Schriften Hieronymus *) anführt, können wol nicht als neue Zeugen angesehen werden, da sie schwerlich etwas anderes waren als erdichtete Formen, unter welchen man den Inhalt jener Verhandlungen, aber eben in dem Lichte dargestellt worin sie der herrschenden Partei erschienen, allgemeiner bekannt zu machen suchte. Das Bedenken aber, ob Beryllus sich wirklich ganz auf die Seite des Origenes gewendet, ist desto natürlicher, da wir nicht annehmen dürfen daß Origenes in einer Versammlung wo alles offen und gemäßigt herging, wo er nicht Ursache hatte Auflauerer zu vermuthen, und wo er nur seiner überwiegenden Gelehrsamkeit und Einsicht wegen zu Rathe gezogen wurde, die ganze eine Hälfte seiner Theorie, nämlich das subordinatianische darin, habe zu verschweigen oder künstlich zu verhüllen gesucht, und eben so wenig dürfen wir annehmen daß Beryllus sich sollte mit der ewigen Persönlichkeit der Gottheit Christi, die ihm für die οἰκονομία des Christenthums überflüssig schien, zugleich auch eine Verringerung dieser Gottheit haben gefallen lassen, wodurch sein Glaube geradezu wäre verlezt worden. 354
Origenes hätte ihm denn beweisen müssen, es sei der Erlösung wegen nicht nöthig die ganze und volle Gottheit in Christo anzunehmen; allein dieses Weges ist Origenes niemals gegangen, wenigstens findet sich keine Spur davon in allen seinen Schriften. Auch die Schriftstellen, welche vorzüglich erweisen sollen daß der Sohn ein anderer sei als der Vater **), werden dem Beryllus nicht viel angethan haben. Denn da er den Ausdrukk Sohn nur brauchte von dem Gottmenschen, in welchem nun das

*) Am angeführten Orte.

**) S. die v. a. Stelle Comm. in Joh. p. 199. — Man vergleiche nur was Epiphanius in dieser Hinsicht gegen den Noetus anführt, um sich zu überzeugen, wie leicht Beryllus solche Argumentationen zurükkschlagen konnte.

göttliche Wesen κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφήν besteht, so war ihm allerdings der Sohn ein anderer als der Vater. Der einzige Vereinigungspunkt, den man sich zwischen beiden denken kann, ist die Auslegung alttestamentischer Stellen, welche von der ewigen Zeugung verstanden werden konnten. Hiebei läßt sich ahnden, daß Beryllus durch die herrschende Auslegungsweise in Verlegenheit gesezt worden sein kann; aber schwerlich kann er genöthiget worden sein mehr zuzugeben, als daß man solcher Stellen wegen sich auch so ausdrükken könne, es bestehe wegen des göttlichen Rathschlusses der Menschwerdung, der ja doch überall das wesentliche sei und der wahre Grund aller zeitlichen Erscheinung, schon von Ewigkeit her in dem göttlichen Wesen eine be-
355 sondere Beziehung hierauf, und die Gottheit als hiezu bestimmend sei der Vater, als bestimmt aber der Sohn. Und mit diesem oder ähnlichem mögen hernach die Freunde der Personenlehre sich als mit einer vollkommenen Zustimmung begnügt haben. Daß Origenes selbst sich keines vollkommenen Sieges bewußt gewesen, scheint auch daraus hervorzugehn, daß er nicht nur in dem Commentar zu dem Brief an den Titus, sondern auch in den Büchern gegen den Celsus, welche allgemein für später gehalten werden *), der Meinung des Beryllus nicht gar nicht als einer abgethanen Sache, sondern als einer noch fortbestehenden Ansicht. — Und so hat sich wol auch nicht

*) VIII, 12. εἰ δέ τις ἐκ τούτων περισπασθήσεται, μή πη αὐτομολήσει πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας δύο εἶναι ὑποστάσεις πατέρα καὶ υἱόν. Man könnte zwar glauben, das könne mehr auf den Noetus gehn als auf den Beryllus, allein das lezte wird wahrscheinlicher wegen der folgenden Worte: ὡς οἰεσθαι ὅτι ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία πρὸ τῶν χρόνων τῆς τοῦ χριστοῦ ἐπιφανείας οὐκ ἦν, welches recht aussieht wie einer von den Argumenten, deren sich Origenes gegen den Beryllus bedient hatte. Eben so glaube ich daß auch die Stelle ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρός, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι Comm. in Joh. IV. p. 50. wegen des folgenden καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν συγχέουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς mehr auf den Beryllus geht als auf den Noetus.

sprünglich und als etwas ganz neues, sondern im Zusammenhang mit den Formeln des Noetus und des Beryllus, die Theorie des Sabellius als deren Vollendung entwikkelt.

IV. So weit nämlich war nun Beryllus gekommen, indem er die Gottheit in Christo anerkannte, zuzugeben daß durch dieses eigenthümliche Sein derselben in einem Menschen die Gottheit 356
auf eine besondre Weise umschrieben, das heißt etwas in ihr gesezt sei, was an und für sich und ohne diese Vereinigung nicht gesezt war, und daß man also in diesem Sinne die Gottheit in Christo unterscheiden könne von der Gottheit an und für sich. Indem er nun also auch um die οἰκονομία des Christenthums in darzustellen eine Zwiefaltigkeit des Daseins in der Gottheit annahm, welche jedoch der μοναρχία oder der Einheit Gottes nicht schaden sollte: so war er auf dem Wege zu einer Trinitätslehre in einem engern Sinne als man dieses vom Noetus sagen konnte, sofern nämlich dessen Formeln mehr die Vorstellung von vorübergehenden sowol Versenkungen der Gottheit in ein endliches, als auch Zurükkziehungen aus demselben begünstigten, also von oscillirenden Actionen, unter welcher Bedingung nun freilich auch die göttliche Oekonomie in Christo nur als eine solche einzelne in ihren Wirkungen zeitlich und räumlich beschränkte Action erscheint, welche hernach durch eine andre kann gesezt werden. Beryllus aber war bis zu seiner bestimmteren Ansicht gekommen ohne alles philosophische und kosmologische Interesse, oder wie man sich, ohnstreitig nicht sehr angemessen, auszudrükken pflegt, ohne alles Platonisiren, welches sich nur unter den gegenüberstehenden personbildenden Theologen findet. Es ist daher zu viel gesagt, wenn man hat behaupten wollen, ohne dieses Platonisiren der Kirchenlehrer würde niemals eine Trinitätslehre aufgekommen sein. Sondern höchstens nur kann man sagen, wir würden nicht die athanasianische bekommen ha- 357
ben, die wenn gleich als Rectification der oben dargelegten Ansichten des Origenes und anderer früheren Lehrer, so weit diese Ansichten zum arianischen hinneigen, aber doch immer auf den

Grund derſelben erbaut iſt, ſofern eben ſie ſtreben die Offenbarung Gottes im Chriſtenthum aus einer göttlichen Vielheit zu erklären, hinter welcher die Einheit des göttlichen Weſens zurücktritt. Sondern wir würden dann eher die ſabellianiſche erhalten haben, die ſich von den Anſichten des Noetus und Beryllus her ausgebildet hat, ohne daß ein der chriſtlichen Frömmigkeit an und für ſich fremdes Intereſſe auf die Seite der Vielheit ein Zuſazgewicht legte, welches entweder der μοναρχία gefährlich werden, oder um ſich mit ihr zu verſchmelzen, zu wenn nicht gehaltloſen doch unverſtändlichen Formeln ſeine Zuflucht nehmen mußte. Hätte die ſabellianiſche Lehrart eine ruhige kirchliche Geltung erlangt: ſo würden in der Folge auch an ſie alle Anforderungen ergangen ſein zu genaueren Beſtimmungen; allein ſie iſt von dem ſtärkeren Strom verſchlungen worden, eben als ſie ſich entwikkelt hatte.

Beryllus nämlich war auf dem Wege zu einer Trinitätslehre, ſei es nun ſtehen geblieben oder umgewendet; denn allen unſern Nachrichten zufolge bezog ſich ſeine Behauptung, daß es vor der erſcheinenden Offenbarung keine perſönliche Verſchiedenheit in der Gottheit gebe, nur auf die zweite Perſon und nicht auch auf die dritte. Daſſelbe iſt oben auch vom Noetus und Praxeas wahrſcheinlich gemacht worden, wogegen auf der andern
388 Seite ſowol bei Origines und Hippolytus als auch bei Tertullian die drei Perſonen ſchon völlig heraustreten. Da nun jene Seite doch auch, wenn gleich erſt ſpäter zu einem vollkommnen Trinitätsbegriff durch Sabellius gekommen iſt, wie wir ſogleich entwikkeln werden: ſo kann man ſchwerlich dieſe merkwürdige Ungleichheit unbeachtet laſſen. Aus der zeitigen Einführung der Taufformel, aus welcher ein Theologe, der überall wo es auf hiſtoriſche Kritik ankommt nur mit der größten Achtung muß genannt werden *), den Sieg der drei Hypoſtaſen über die frühere Vorſtellung, welche λόγος und Geiſt identificirte, erklärt,

*) S. J. C. C. Schmidt Bibl. f. Kr. u. Ex. II. B. II. St. S. 271.

m wol dieſe Ungleichheit nicht erklärt werden. Denn es iſt
ht nur nicht erwieſen, daß Noetus und Beryllus hätten Sohn
d Geiſt für einerlei gehalten, und erſt Sabellius hierin von
en abgewichen wäre; ſondern es läßt ſich vielmehr das Ge-
theil wahrſcheinlich machen, daß auch dieſe Seite von Anfang
wenn gleich nicht auf dieſelbe Weiſe einen Unterſchied zwiſchen
hn und Geiſt angenommen habe. Die Sache ſcheint aber
lmehr ſo zuſammenzuhängen. Auch unterſcheidend das πνεῦμα
ov von dem λόγος konnte ein zwiefacher Weg eingeſchlagen
rden, je nachdem man gewiſſe Aeußerungen der Schrift vor-
glich hervorhob oder andere. Denn auf der einen Seite wird
Geiſt dargeſtellt als ein anderer vom Vater kommender
öſter, Chriſto gleich, und ſo daß beide ſich gleichſam in das
erk der Erlöſung und Wiederbringung der Menſchen theilen.
So wurde das Verhältniß vorzüglich aufgefaßt von den Mon-
miſten, wie es ſich denn auch in Tertullians Schrift gegen
n Praxeas noch deutlicher zeigen würde, wenn nicht hier vom
eiſt immer nur beiläufig könnte die Rede ſein *). Aber auch
dere Kirchenlehrer, die gar nicht dieſer Partei angehören, er-
men ſich an der Darſtellung, als ob die Sendung Chriſti un-
länglich geweſen ſein würde, wenn nicht der Geiſt hinzugekom-
en wäre, und als ob die Apoſtel ſelbſt noch ſo lange im Stande
weſen wären Chriſtum zu verläugnen, als ſie den Geiſt nicht
abt hätten. Ja es iſt natürlich, daß ſich hiezu alle diejenigen
igten, welche indem ſie das Wort und die Weisheit Gottes
ypoſtaſirten, und hierin, wie ſchon oben erwähnt, eine Auffor-
rung hatten noch weit mehrere göttliche Hypoſtaſen zu bilden,
s gern annahmen, daß die Schrift ihnen außer dem Sohn we-
igſtens noch Eine ſolche ſelbſt darbot. Dann aber wird der
eiſt auf der andern Seite auch dargeſtellt als abhängig von

*) Doch iſt die Stelle am Schluß, hic (filius) interim acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum tertium nomen divinitatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et οἰκονομίας interpretatorem et deductorem omnis veritatis, cap. 30, ſtark genug.

Chriſto und alles von dem ſeinen nehmend, ja nur an die Re
Chriſti erinnernd, alſo ohne eigene Productivität nur der Wi
ſchein und Nachklang von den urſprünglichen Wirkungen de
Chriſto inwohnenden Gottheit. Wer nun dieſes vorzüglich
vorhob, der konnte, ohne den λόγος mit dem Geiſt zu ide
ciren, ſich doch dagegen erklären, daß der Geiſt eine eigene
ſchreibung des göttlichen Weſens ſei. Denn ſofern er von
herab ausgegoſſen wird, ſo iſt er ein von Chriſto ausgeh
Lebenshauch, der aber ſelbſt nothwendig belebend iſt, und
der Geiſt den Jüngern einwohnt, iſt er ihr eignes durch
Lebenshauch erregtes geiſtiges Leben, alſo in beider Hi
weder die Gottheit Chriſti ſelbſt noch auch nothwendig ein
dere Einſenkung des göttlichen Weſens in das menſchliche.
ſo erſcheint es natürlich, daß jene Seite ſehr zeitig den
perſonificirte in ihrer Art, dieſe aber ſich lange behalf, ohne
zu perſonificiren nach ihrer Art. Denken wir uns nun Noet
und Beryllus alles was vom heiligen Geiſt geſagt wird ſolch
geſtalt zurükkführend auf Wirkungen Chriſti, dabei aber nun
Gegner ſie fragend, was denn der h. Geiſt geweſen ſei zu
Zeiten des alten Bundes: ſo wird Noetus und der ſeinig
natürlichſte Antwort immer geweſen ſein, dies wären eben
am meiſten vorübergehenden Einſenkungen Gottes in menſchl
Seelen geweſen. Solcher Antwort wegen konnten nun
Gegner immer ihnen den Vorwurf machen, daß ihnen der heil
Geiſt im alten Bunde und der im neuen nicht daſſelbige wär
welchen Vorwurf ſie eben ſo leicht auf eine geſchikkte Art zurü
geben konnten, als auch ſich davon reinigen. Dies nun hi
auszuführen wäre zu weitläuftig; indeß iſt merkwürdig daß
Origenes wirklich einer ſolchen Abweichung als kezeriſch erwähn
deren Ort man immer nicht hat zu finden gewußt *). Wen

*) Sed et si qui sunt qui spiritum sanctum alium quidem dicant esse qui fuit in prophetis, alium autem qui fuit in Apostolis Domini nostri Jesu Christi, cet. *Opp.* T. IV. p. 695. Daß, wie Hurtius meint,

wir nun erwägen daß es Nachfolger und Schüler des Noetus 361
gegeben hat, und also gewiß auch eine fortlaufende aber untergegangene Polemik gegen sie, und daß bei Origenes diese Stelle unmittelbar auf diejenigen folgt, die sich auf den Noetus und Beryllus beziehen: so werden wir kaum zweifeln können daß dieses der wahre Ort sei. Und auch dem Beryllus, welcher sich wol äußern mußte, der h. Geist im alten Bunde verhalte sich eben so zu dem göttlichen Wesen schlechthin wie der h. Geist im neuen zu der besonderen Umschreibung des göttlichen Wesens in Christo, konnte derselbe Vorwurf gemacht werden. So lange nun der h. Geist auf dieser Seite so erklärt ward, konnte für sie keine eigentliche Trinitätslehre zu Stande kommen; sondern man blieb nur bei der Zweiheit, welche durch die üblichen und schriftmäßigen Ausdrükke Vater und Sohn bezeichnet wurde, ohne doch, wie die andre Seite es that, den dazu gehörigen Terminus Zeugen von dem Verhältniß der Gottheit des Vaters zu der Gottheit im Sohne zu gebrauchen. Es scheint übrigens als ob auch Sabellius, durch welchen zuerst der Trinitätsbegriff von dieser Seite aus vollendet ward, sich eine Zeit lang, ohne den Geist in diese Behandlung mithineinzuziehen, wie Noetus 362
und Beryllus mit der Zweiheit Vater und Sohn beholfen habe, man müßte denn annehmen, daß manches was ihm beigelegt wird, und zwar von solchen die in der Nähe seines unmittelbaren Wirkungskreises lebten, dennoch nicht ihm, sondern schon seinen Vorgängern zukomme, welches eine sehr unwahrscheinliche Voraussezung ist. Es kommt hiebei vorzüglich an auf eine Stelle in dem von Athanasius angeführten Schreiben des alexandrinischen Klerus an den Bischof Alexander, worin dem

---

Origenes dies nur als eine mögliche Ketzerei anführe, ohne daß er irgend eine Notiz von einer solchen gehabt, ist zu unwahrscheinlich. Eher noch könnte man sagen, sie sei denen zugeschrieben, welche überhaupt den Gott des alten Bundes und den des neuen von einander trennen; allein ich ziehe dennoch die obige Erklärung bei weitem vor.

Sabellius der Ausdrukk υἱοπάτωρ zugeschrieben wird *). Ob dieser nun aber dem Sabellius angehören oder schon einem spätheren: so viel ist gewiß, daß er einerseits älter sein muß als der sabellianische Trinitätsbegriff, andrerseits aber eine genauere Entwikklung dieser Vorstellungsweise bezeichnet, als diejenige welche ihr Beryllus gegeben. Man muß nämlich nicht übersehen, daß dieser Ausdrukk Sohnvater unserer Stelle zufolge Beschreibung der göttlichen Einheit sein soll, welche μονὰς zu nennen, auch dieser Seite der dogmatischen Entwikklung vorzüglich eigen gewesen zu sein scheint, da sich die personbildenden Theologen mehr der Formeln μία θεότης oder μία οὐσία zu bedienen pflegten. Sollte nun das Verhältniß der οἰκονομία zur μοναρχία, um zu zeigen daß die Gottheit in den verschiedenen Offenbarungseinheiten nur eine und dieselbe in sich selbst gar nicht verschieden sei, durch einen solchen Ausdrukk bezeichnet werden: so konnte dieser nur entstehen zu einer Zeit wo der Geist noch nicht als eigene Offenbarungseinheit anerkannt war; denn sonst hätte müssen Geistsohnvater gesagt werden. Auf der andern Seite aber würde auch Beryllus, sofern seine Lehrweise oben richtig dargestellt ist, sich schwerlich dieses Ausdrukks bedient haben. Denn wenn ihm wie seinem Gegner Origenes der Vater der αὐτόθεος war, der Sohn aber eine besondere περιγραφὴ des göttlichen Wesens, so konnte υἱοπάτωρ für ihn weder die Beschreibung des göttlichen Wesens in seiner Einheit sein, denn dieses war vom Vater gar nicht unterschieden, noch auch wäre es ihm angemessen gewesen, Vater und Sohn überhaupt auf solche Weise in ein Wort zu verbinden, ohne ihr so sehr verschiedenes Verhalten mit zu bezeichnen, indem ihm Vater die Gottheit an sich war, Sohn aber nur die auf die Verbindung mit dem Menschen Jesus sich beziehende besondere Umschreibung derselben. Nimmt man dieses beides zusammen, so ist wol heut-

*) Athanas. de Synodis 16. οὐδ' ὡς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν.

daß der Ausdruck *υἱοπάτωρ* eine Unterscheidung zwischen der
theit an sich, *μονὰς*, und dem Vater, so wie eine Gleichstel-
ß zwischen Vater und Sohn in ihrem Verhältniß zur Gott-
an sich, zu der *μονὰς*, in sich schließt. Der Vater also
ß in dem Sinne, in welchem auch Sabellius das Wort ge-
uchen kann, als *πρόσωπον*, oder, um bei der wahrscheinlich
neren Sprache dieser Schule zu bleiben, *περιγραφὴ* oder
ηματισμὸς *) des göttlichen Wesens von der *μονὰς* unter- 364
ieden gedacht werden, so daß die Gottheit des Sohnes und
: Gottheit des Vaters sich auf gleiche Weise verhalten zu dem
ttlichen Wesen an sich oder der *μονάς*. Wenn nun die kirch-
h gewordene Form unserer Lehre in ihrer Entwikklung eher
r Dreiheit gekommen ist als die sabellianische: so ist dafür
ese eher zur Unterscheidung der Einheit von der Person des
Vaters gekommen. Denn daß dies in der athanasianischen For-
mation eigentlich nie vollständig geschehen sei, leuchtet wol schon
von selbst ein, und es soll auch bald einiges darüber gesagt wer-
den. Auf eben diesen Ausdruck *υἱοπάτωρ* bezieht sich auch eine
von dem benedictinischen Herausgeber wol nicht richtig verstan-
dene Stelle des Hilarius **); denn wie könnte man in solchem 365

---

*) ὃς καὶ αὐτὸς πολλαχοῦ συγχέων τὴν ἔννοιαν ἐπιχειρεῖ διωρεῖν τὰ πρόσωπα, τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγων πρὸς τὴν ἑκάστοτε παρεμπίπτουσαν χρείαν μεταοχηματίζεσθαι. Basil. Ep. 236, 7. In welchem Sinne er aber die πρόσωπα unterscheiden können, sagt uns derselbe gegnerische Referent Ep. 214, 3. ἵνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεὸν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας, auf welche Stelle wir noch einmal werden zurükkommen müssen, damit man sich nicht weniger darunter denke als wirklich gemeint ist.

**) Neque unum eos esse ex geminatis nominibus unionis. *de fid. trinit.* X. 6. p. 1040. — Eben so hat wol auch diesen Ausdruck im Sinne Athanas. Ep. ad Serap. Διὰ τοῦτο Σαβέλλιος ἀλλότριος τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκρίθη τολμήσας εἰπεῖν ἐπὶ τοῦ πατρὸς τὸ υἱοῦ καὶ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα. T. I. p. 700. Sonderbar ist, daß die Stelle des Hilarius auf die Vermuthung von mehreren solchen Doppelnamen führt, deren noch υἱόπνευμα und πνευματοπάτωρ möglich sind,

Latein ſolche Ausdrükke beſſer bezeichnen als durch geminata nomina unionis? Wie nun um dieſer Benennung willen Arius in jenem Briefe von Sabellius ſagt μονάδα διαιρῶν *), da doch ſonſt die Abweichung des Sabellius immer die Ketzerei der Einheit **) heißt, als Aufhebung der perſönlichen Verſchiedenheit,
366 und wie auch die athanaſianiſchen Theologen, welche eben ſo ſehr Gegner des Arius als des Sabellius waren, in dieſe Anſicht einſtimmen konnten, das ſieht man am beſten in einer Stelle des Baſilius, in welcher auch zunächſt nur von Vater und Sohn die Rede iſt, und der Unterſchied, den Sabellius zwiſchen

---

und daß dieſe Vermuthung noch beſtätigt würde, wenn man bei Athanaſius ſtatt τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα mit einigen Handſchriften lieſt wollte τὸ τοῦ πνεύματος ὄνομα. Allein dieſe Lesart hat ſonſt zu wenig empfehlendes, und der Pluralis wird zu häufig in ſolchen Fällen gebraucht, auch wo dennoch nur ein Beiſpiel vorliegt.

*) Wenn Hilarius de Trin. VI, 11. über dieſe arianiſche Vermuthung des Sabellius ſo commentirt, Volentes enim nihil inter patrem et filium esse unum divisae a Sabellio unionis crimen exprobrant, cum unionis divisio non nativitatem intulit sed eundem divisit in virgine: ſo iſt aus dieſen dunklen Worten doch ſo viel zu entnehmen, daß Hilarius Meinung dahin geht, nach Sabellius werde Vater und Sohn erſt unterſchieden wegen der Vereinigung der Gottheit mit der Menſchheit, und alſo auch erſt ſeit ihr; welches ganz die Meinung des Verfaſſers wäre. Allein hierin iſt dem Hilarius nicht beizuſtimmen, der ſich nur in die Unterſcheidung der μονὰς als Quelle aller περιγραφὴ in der Gottheit vom Vater nicht finden konnte, welches wie wir unten ſehen werden, mehreren begegnet iſt. — Dieſe Meinung des Hilarius geht übrigens aus mehreren Stellen hervor, z. B. ut unius Dei ut putant inviolabilem fidem series ex solido in carnem deducta conserret, dum usque ad virginem pater protensus, ipse sibi natus sit in filium. *de Trin.* I. 16. wo man auch deutlich genug ſieht, wie aus Unkunde dieſer Unterſcheidung Hilarius vom Vater ſagt, was er nur von der μονὰς hätte ſagen ſollen.

**) Σαβέλλιος δὲ .. δεδοικὼς τὴν ἐξ Ἀρείου διαίρεσιν τῇ ἀναιρετικῇ καταπέπτωκε πλάνῃ. *Athan. c. Apollin.* — Idcirco ne per hanc occasionem temporis abnegati haeresis unionis irreperet. ... *Hilar. de Synod.* 26.

ονὰς und dem Vater macht, zwar nicht übersehen, aber doch
cht richtig gefaßt ist*). Denn dieses ist wahr, daß dem Sa-
llius Vater und Sohn aus der μονὰς hervorgingen; aber
eder würde er gesagt haben daß sie eine ὑπερκειμένη οὐσία
i**), noch daß sie im Vater- und Sohnwerden sich theile,
elche Theilung der Einheit man ihm nur vorwarf. Nämlich
uf den Beryllus zurükkgehend, konnte man die Behauptung
ieser Seite allerdings so ausdrükken, daß vor der ἐνανθρώπη-
ις der Gottheit keine ἰδία περιγραφὴ derselben gewesen sei.
ur konnte man das Entstehen derselben nicht als eine Theilung
erselben darstellen, weil kein anderer Theil da war, welcher
leichsam übrig blieb, wenn man den Sohn hinwegnahm.
Denn unmöglich konnte man den Beryllus so mißverstehen,
als ob nach der Menschwerdung nun die Gottheit an und
für sich nicht mehr vorhanden und von ihr nichts mehr
übrig sei als der Sohn und die Gottheit minus Sohn.
Nachdem aber nun Sabellius anfing auch den Vater von 367
der μονὰς zu unterscheiden und als eine eigene περιγραφὴ
des göttlichen Wesens darzustellen, so meinten sie nun jenen feh-
lenden anderen Theil gefunden zu haben, und mißverstanden
nun den Sabellius, als sei die Gottheit seitdem halb im Vater
und halb im Sohne also getheilt, oder wie sie auch hätten sagen
können, wenn sie bedachten daß Sabellius doch die μονὰς nicht
aufhören lasse, als sei sie nun, da sie vorher wahrhaft Eins ge-
wesen, seit der Menschwerdung, wie ja auch der Ausdruk υἱο-
πάτωρ sich verstehen ließ, ein zusammengesezztes aus Vater und
Sohn***). Dieser Irrthum aber entstand vorzüglich daraus,

*) ὅταν δὲ εἴπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόει, ἀλλ' ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὑποστάντα, οὐ πατέρα καὶ υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκειμένης. Homil. 24.

**) Anderwärts Ep. IX. erklärt er selbst die Formel, die hinreichend dem Sabellianismus entgegenstehe, sei ὅτι οὐ ταὐτὸν τῷ ὑποκειμένῳ πατρὶ καὶ υἱός — und hätte also auch hier nur sagen sollen ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑποκειμένης.

***) οὐχ ἓν ἐκ τριῶν πρᾶγμα συντιθείς. Athan. c. Sab. Greg. 12.

daß man annahm, Sabellius lehre, der Vater ſei ſich ſelbſt Sohn geworden *). Doch hätte ſchon der höchſt wahrſcheinlich von Sabellius ſelbſt gebrauchte Ausdrukk πλατύνεσθαι **), und der vielleicht auch von ihm gebrauchte ἐκτείνεσθαι ***) jeden Gedanken an eine Theilung abweiſen können. Daß nun Sabellius die Gottheit des Sohnes nicht aus der des Vaters ableitete, das hat auch Baſilius richtig erkannt, indem er ihm vorwirft, ſein Vater und Sohn wären eigentlich verſchwiſtertes †), welches jedoch auch nicht richtig iſt, wenn man es ſtrenge nimmt.
308 Sondern nur die in dem Sohn geſezte ἰδία τῆς θείας οὐσίας (oder τῆς μονάδος) περιγραφὴ war der im Vater verſchwiſtert; unter dem Sohn aber verſtand auch Sabellius genau genommen nur den θεάνθρωπος, wie man ganz deutlich daraus ſieht, daß nach ihm der λόγος erſt Sohn geworden als er Fleiſch geworden ††), und nur dem herrſchenden Sprachgebrauch hierin

*) dum usque ad virginem pater protensus ipse sibi natus sit in filium. *Hilar. Trin.* I, 16.

**) S. Athanas. c. Arian. Orat. IV.

***) Ebendaſ.

†) οὐ γὰρ ἀδελφὰ λέγομεν, ἀλλὰ πατέρα καὶ υἱὸν ὁμολογοῦμεν. Homil. 34. im Zuſammenhang mit der oben angeführten Stelle.

††) τὸν λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἁπλῶς· ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε, τότε ὀνομάσθαι υἱόν· πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱόν, ἀλλὰ λόγον μόνον. Athan. c. Arian. Or. IV. 22. Womit auf das genauſte zuſammenhängt die Behauptung, daß in dem alten Teſtamente der Sohn gar nicht vorkomme. πόθεν δὲ ἄρα τὴν τοιαύτην ὑπόνοιαν ἐσχήκασιν ἐρέσθαι καλόν. φασὶ δὴ διὰ τὸ μὴ εἰρῆσθαι ἐν τῇ παλαιᾷ περὶ υἱοῦ ἀλλὰ περὶ λόγου, καὶ διὰ τοῦτο νεώτερον ὑπονοεῖν τοῦ λόγου τὸν υἱὸν διαβεβαιοῦνται, ὅτι μὴ ἐν τῇ παλαιᾷ ἀλλ' ἐν τῇ καινῇ μόνον περὶ αὐτοῦ εἴρηται. Woraus nun folgt daß Sabellius die Stelle Ps. 2, 7 und andere ähnliche nicht von Chriſto verſtanden habe. Es iſt aber noch zu bemerken, daß in des Sabellius eigner Theorie der Ausdrukk λόγος ſehr zurükktrat, und daß jene Aeußerungen nur im Streit mit der andern Partei vorkommen. Daher auch ungewiß iſt, ob ſie dem Sabellius ſelbſt oder ſeinen Nachfolgern angehören, ja es möchte das lezte wahrſcheinlicher ſeyn; aber in ſeinem Geiſte ſind ſie gewiß.

h fügend konnte Sabellius den Ausdruck υἱοπάτωρ bilden, enn nicht derſelbe ſich noch auf eine andere Art rechtfertigen ßt, wovon unten. Ohnerachtet aber die Gottheit in beiden we- n gleichen Verhaltens zur μονὰς verſchwiſtert iſt, und nicht, ie die andere Seite allgemein ſich ausdrükkte, die des Sohnes geleitet von der des Vaters: ſo hatte doch Sabellius, auch achdem er den Vater von der Gottheit an ſich unterſchied, ein inreichendes Recht, die Ausdrükke Vater und Sohn auch in 369
Bezug auf einander beizubehalten. Dies kann aber freilich erſt recht ngeſehen werden, wenn die in der That höchſt ſchwierige Frage eantwortet iſt, auf welche Weiſe und in welcher Beziehung Sa- ellius auch den Vater wie den Sohn als eine eigene περιγραφὴ er Gottheit dargeſtellt hat.

Daß dieſes überhaupt ſeine Meinung geweſen, allein aus der Formel υἱοπάτωρ ſchließen zu wollen, wäre allerdings zu viel. Die Sache ſelbſt aber iſt nicht nur aus den bereits ange- führten Stellen aus Baſilius Homil. 24 klar, ſondern auch zum Theil aus denen in Ep. 214 und 236, wiewol aus dieſen nur in ſo weit als Vater und Sohn hier gleichgeſtellt werden; zweifelhaft aber bliebe, wenn wir nur dieſe allein hätten, ob nicht beides nur bildliche Ausdrükke wären, deren ſich die Schrift in verſchiedenen Beziehungen bediene. Wiewol man auch hier ſchon ſagen könnte, gewiß ſei doch, daß, wenn einer von beiden eine ἰδία περιγραφὴ bezeichne, dann auch der andre; nun aber könne unmöglich Sohn auf dieſelbe Weiſe als bildlicher Ausdrukk von der Gottheit gebraucht werden wie Vater, alſo müſſe auch Vater hier etwas anderes als ein bildlicher Ausdrukk ſein. Wenn aber nun auch Ausdrükke wie προσωποποιεῖσθαι ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως *) und ähnliche **) auf eine bloße Darſtel- 370

*) Basil. Ep. 214.

**) τὸν αὐτὸν θεὸν ὄντα πρὸς τὰς ἑκάστοτε παρα- πιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι. Basil. Ep. 210. 5.

lungsweise der Schrift sich deuten lassen, der vielleicht nicht
sonderndes und bestimmtes in der Gottheit zum Grunde läge;
so ist dies nicht anwendbar auf die Stellen, wo uns in gar
nicht schriftmäßigen Ausdrükken, die aber Sabellius gewiß selbst
gebraucht hat, beschrieben werden soll, wie aus der Einheit die
Dreiheit wird *). Athanasius zwar argumentirt auch von dieser
Stelle aus der Vorausſezung, die μονάς sei der Vater, und sezt
anderwärts auch bestimmt das eine an die Stelle des andern **).
Daß dies aber nicht der Ausdrukk des Sabellius selbst ist, erhellt
schon daraus, daß wenn Sabellius μονὰς und πατὴρ so
wechselt hätte, dann auch gar nicht zu erklären wäre, wie Atha-
nasius hätte auf den Verdacht kommen können, den er doch
ziemlich bestimmt äußert, es möchte am Ende wol die μονὰς
des Sabellius etwas anderes sein als der Vater ***). Denn um
diese ihm und allen ihm verwandten eben so wie den arianischen
Theologen ganz fremde Ansicht aufzufassen, mußten ihm sehr
371 starke und zwingende Ausdrükke vorliegen; wogegen sich sehr gut
erklären läßt, wie, wenn sich auch Sabellius hierüber sehr be-
stimmt geäußert, Athanasius dieses doch als zu ungewohnt nicht
habe festhalten können, sondern immer wieder auf seine gewohnte
Vorstellungsweise zurükkgetrieben worden sei, und aus derselben
den Sabellius erklärt und widerlegt habe. Stellen wir aber
auch dieses fest, so ist doch auch mit Berükksichtigung des eben
über υἱοπάτωρ gesagten noch zweierlei möglich; Sabellius kann
entweder den Sohn mit Beryllus für eine eigne περιγραφὴ

*) ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς. Athanas. c. Arian. Or. IV, 12.
oder auch ἐπλατύνθη ἡ μονὰς εἰς τριάδα. ibid. 14.

**) οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ
πνεῦμα. ibid. 25., was er auch gleich darauf noch weiter fortsezt,
ἔσται ὁ πατὴρ λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον, ᾧ μὲν γινόμενος πατὴρ, ᾧ
δὲ λόγος, ᾧ δὲ πνεῦμα πρὸς τὴν χρείαν ἑκάστου ἁρμοζόμενος, καὶ
ὀνόματι μὲν υἱὸς καὶ πνεῦμα, τῷ δὲ ὄντι πατὴρ μόνον.

***) ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν
πατέρα. c. Arian. Orat. IV, 13.

tend den Vater ihm gleichgestellt haben, und dies ist unsere
inung; oder er kann auf den Noetus zurükkgehend auch das
in Gottes in dem Erlöser für etwas vorübergehendes gehalten
) auf diese Weise auch den Vater gestellt haben, und dies
int beinahe die Meinung aller derer zu sein, welche den Be-
lus dabei ganz aus dem Spiele lassend von Sabellius nur
echthin sagen, er habe die Kezerei des Noetus erneuert. Die
nahme, aber, daß sich Sabellius auch auf die Verbesserung
s Beryllus gestüzt habe und von dieser ausgegangen sei, er-
eint durch folgendes hinreichend begründet. In der jezt ge-
hnlich dem Vigilius zugeschriebenen Disputation des Athana-
s, in welcher gute Kenntnisse von den Bestimmungen sowol
s den Vertheidigungsmitteln der verschiedenen Parteien nicht
: verkennen sind, und welche gewiß den Sabellius nicht begün-
igt, wird dem Sabellius nur dasselbe vorgeworfen, was Euse-
ius dem Beryllus vorwirft, daß er nämlich das Vorherbestehen 372
es Sohnes läugne *). Daß aber auch die Menschwerdung ein
Sichversenken in das endliche gewesen, worauf ein Zurükkgehen
folgt sei, wie man solchen Wechsel nach dem Bericht des
Theodoretus dem Noetus konnte beilegen wollen, so daß auch
e einzelnen Glieder der Dreiheit nur vorübergehende Theopha-
en wären, dergleichen wird dort dem Sabellius nicht zuge-
rieben. Zwar Athanasius giebt dem Sabellius Schuld von
n Stoikern gelernt zu haben daß Gott sich abwechselnd aus-
ne und zusammenziehe **). Diesem aber stelle ich zunächst
ber den Vigilius entgegen, bei welchem Sabellius grade sei-
n Gegnern, den personbildenden Theologen, ein solches Sicher-
tern und Ausleeren der Gottheit zuschreibt, und dieses als
Einfachheit Gottes zuwiderlaufend vorwirft ***); daher denn

*) Sabellius unam confitendo personam, filium ante cunctorum origi-
nem saeculorum subsistere denegavit. *Opp. Athan.* T. II. p. 645.

**) τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν Στωϊκῶν ὑπέλαβε διαβεβαιούμενον συστέλ-
λεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεόν. c. Arian. Or. IV, 13.

***) Necesse est enim ut se ipsa aut minuendo contrahat, aut dilatando

er selbst dergleichen nicht kann angenommen haben. Betrach
man aber ferner jene Stelle des Athanasius genauer, so bez
sie sich auf eine Aeußerung des Sabellius über den Sohn,
ob er in die Einheit zurükkehren und als eigene περιγρα
373 nicht mehr sein werde *). Allein dieser Saz ist offenbar
eine von jenen hypothetischen Formeln, die man aufstellt
dadurch das stärkste zu sagen. Dem Sabellius nämlich
allen ihm hierin verwandten war es wesentlich zu behau
die Dreiheit sei nichts der Gottheit an und für sich bet
wesentliches, sondern sie sei nur um der Geschöpfe willen
Beziehung auf sie. Dieses nun bekannten freilich auch
Gegner, sofern sie die ganze Lehre von der Dreiheit das
heimniß der οἰκονομία nannten; aber sie hielten es nicht
sofern sie dann wieder behaupteten, wenn der λόγος nicht οὐ
δης wäre und ὑφεστώς, so müßte Gott aus Wesen und
schaft zusammengesezt sein **). Sonach aber wäre diese
stasirung etwas im göttlichen Wesen selbst nothwendiges
aller οἰκονομία unabhängiges; und einer solchen De
glaubte sich Sabellius nicht stark genug widersezen zu
um das Gleichgewicht zu erhalten zwischen der μοναρχία,
Lehre von der wesentlichen Einheit Gottes, und der οἰκον
als der Lehre von den auf die Welt und Heilsordnung
ziehenden Differenzen in der Gottheit. Diese Opposition
konnte Sabellius nicht stärker ausdrükken, als wenn er
diese durch die ἐνανθρώπησις gesezte besondere περιγραφ
374 göttlichen Wesens bestehe so sehr nur in Bezug auf uns,
wenn wir aufhörten, auch sie aufhören werde. Eigenen Ge
an und für sich konnte diese Vorstellung von einem Zurükk

diffundat.... Quae quoniam simplici illi et ineffabili naturae
gruere minime possunt ... cet. *Athan.* II. p. 624.

*) Gewiß den eigenen Worten des Sabellius am nächsten giebt sie
Athanasius in der Formel δι' ἡμᾶς γεγέννηται, καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀν
τρέχει, ἵνα ᾖ ὥσπερ ἦν. c. Arian. Or. IV. 12.

**) Id. ibid. 2.

Sohnes in die Einheit für den Sabellius nur haben, falls etwa auch ein Zurükkgehen aller Geschöpfe in die Gottheit nähme, worauf auch die Widerlegung des Athanasius hinaus- ft. Und hieraus ist gewiß auch entstanden was Epiphanius ichtet, Sabellius habe den Sohn einem Strahl verglichen, von der Sonne ausgehe und in dieselbe auch wieder zurükk- re*); denn eigentlich konnte er das Aufgenommenwerden risti in den Himmel nur als eine Veränderung für das nschliche in Christo ansehen, nicht aber als ob das Verhältniß göttlichen in ihm zu der Gottheit an sich dadurch verändert rde. Und der Unterschied zwischen Sohn und Geist kann für in dieser Hinsicht nur darin bestehen, daß der Sohn auf den nur eine kurze Zeit war, nun aber seine Wirksamkeit im mmel hat, der Geist aber fortwährend die Kirche auf der rde regiert. Dieses mit jenem vermischend hat Epiphanius gen können, was Sabellius wenigstens in strengerer dogmati- her Sprache gewiß nicht so gesagt hat. Daß aber Sabellius Dreiheit nicht für vorübergehende Oscillationen gehalten, das ht auch aus den Bildern hervor, deren er sich bedient. Denn demjenigen abgesehen, was derselbe Epiphanius eben da theilt, daß der Vater sei der Leib, der Sohn die Seele, und Geist der Geist, — welches ich, ohnerachtet es auch an einem 376
dern Orte **) vorkommt, doch so nicht für ächt halten kann, il, wenn Sabellius das dritte Glied der Dreiheit so weit über erste gestellt hätte, wie der Geist des Menschen über dem be steht, hievon unter den rechtgläubigen weit mehr Aufhe- ns würde gemacht und ihm dieses mehr würde verdacht rden sein als alles andere, — stimmt hiezu auch das andere n der Sonne***), welches er sehr absichtlich scheint dem ge-

*) Haer. LXII, 1.

**) Athanas. c. Sabell. gr. 13.

***) ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ, ὅτι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντα τὰς ἐνεργείας· φημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλπον καὶ αὐτὸ τῆς περιφερείας σχῆμα. Epiph. ibid., wo indeß das αὐτὸ auch ganz gegen

wöhnlichen, daß nämlich der Vater die Sonne ſelbſt ſei, der Sohn dem Strahl gleiche, und der Geiſt deſſen Spize, gegenüber geſtellt zu haben. Denn ſowol die runde Geſtalt, als mit der Bewegung der Sonne zuſammenhängend, als die erleuchtende und erwärmende Kraft, ſind nicht vorübergehende Erſcheinungen, ſondern beharrliche Thätigkeiten, welche ſo lange fortwähren, als es lebendige Weſen giebt, auf welche die Sonne ſich bezieht, von welchen ſie wahrgenommen werden kann. Daher ſei das Bild die Meinung des Sabellius von dem Verhältniß der Dreiheit zur Einheit im göttlichen Weſen ſehr genügend dargeſtellt, nur muß man nicht wollen die Functionen der einzelnen Glieder der Dreiheit aus jenen drei Kräften der Sonne verſtehen; denn auch das vielleicht nicht mit Gewißheit behauptet werden kann, daß Sabellius die Dreiheit als ἐνέργειαι der Einheit angeſehen hat, und nun dieſer Ausdrukk an die Stelle der ἐπιγραφὴ des Beryllus getreten ſei. Wiewol dieſe Meinung noch beſchüzt wird durch ein anderes Bild — welches aber auch eben ſo ſehr die Meinung beſtätigt, daß er gewiß die Glieder der Dreiheit nicht als etwas vorübergehendes angeſehen hat — wenn er nämlich ſagt, die Dreie verhalten ſich zu der Einheit wie zu dem Geiſt in der Kirche die Gaben deſſelben ſich verhalten *); denn die Gaben ſind überall wann und wo der

den Sinn des Sabellius, der dieſes σχῆμα auch nur als eine Form wollte angeſehen wiſſen, von dem Berichterſtatter eingeſchwärzt, welcher meint, dieſes σχῆμα ſei eben ſo ſehr αὐτοῦλιον, wie nach ſeiner Meinung der Vater αὐτόθεον iſt.

*) μάλιστα δὲ καὶ παραδείγματι χρώμενος τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι φησὶ γὰρ ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. Athan. c. Arian. Or. IV, 25. wo man nur zuerſt wieder Θεὸς oder μονὰς ſagen muß anſtatt πατὴρ, und dagegen πατὴρ bei υἱὸς und πνεῦμα beigeſellen, und dann ſich nicht muß irren laſſen durch den Commentar des Athanaſius, welcher, ſei es nun Unverſtand oder Argliſt, das Bild nun ſo behandelt, als ſollten die göttlichen Perſonen auf eben die Weiſe für die einzelnen Menſchen ſein, wie die Geiſtesgaben in den einzelnen Menſchen ſind.

, jede aber iſt eine eigene περιγραφή deſſelben, weil ſeine aft in allen dieſelbige, doch in jeder auf eine eigene Weiſe unden iſt und beſtimmt.

Treten wir alſo, dieſes feſtgeſtellt, der Frage näher, in wel- n Sinne denn nun auch der Vater, unterſchieden von der tlichen Einheit an ſich, von Sabellius für eine ſolche eigene γραφή des göttlichen Weſens ſei gehalten worden: ſo tritt 377 hier zuerſt die Stelle des Theodoretus entgegen, welche dem ter als ſein eigenthümliches Geſchäft die Geſetzgebung anwei- ſet *). Allein offenbar kann man es mit dieſer Stelle ſchon halb nicht genau nehmen, weil ἐνανθρωπῆσαι und ἐπιφοι- σαι nicht eben ſo das Geſchäft der beiden andern ausdrükken, doch die Geſetzgebung das Werk und Geſchäft des Vaters ire. Allein wenn wir uns auch der beiden andern Glieder eſchäft aus dem Epiphanius ergänzen wollten **), ſo könnte ch auch dann die Geſetzgebung nicht das ganze Geſchäft des aters ſein, ſelbſt dann nicht, wenn man ſagen wollte, was ch eine dreiſte und faſt aus der Luft gegriffene Behauptung ire, daß bei Sabellius die τριὰς überhaupt es nur mit den ſſigen Wirkungen auf den Menſchen zu thun habe. Denn abellius wird es gewiß nicht verſchmäht haben mit anderen ren Kirchenlehrern auch die heidniſche Weisheit als eine Vor- reitung auf das Chriſtenthum anzuſehen, welche alſo eben ſo t als die jüdiſche Geſetzgebung muß dem Vater zugeſchrieben den. Eine andere Stelle bei Hilarius ***) giebt auch nur

*) τὸν αὐτὸν ὡς πατέρα νομοτεθῆσαι, ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι, ἐπι- φοιτῆσαι δὲ ὡς πνεῦμα. fab. haeret. III.

**) πεμφθέντα δὲ τὸν υἱὸν καὶ ἐργασάμενον τάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀθρώπων ... τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πέμπεσθαι εἰς τὸν κόσμον καὶ καθεξῆς καὶ καθ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιουμένων, ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιοῦτον καὶ ἀνα- ζῆσαι κ. τ. λ.

***) ... ut in assumto homine se filium Dei nuncupet, in natura vero Deum patrem, et unus ac solus personali demutatione se nunc in alio mentiatur. de Trin. VII, 39.

einen dunkeln Schimmer, weil man nicht weiß, ob natura für φύσις oder οὐσία genommen und auf Gott bezogen ist, daß es hieße, in seiner eigenen Natur betrachtet heißt er aber der Vater oder ob das in natura gegenüberstehen soll dem in assumto homine und also für κτίσις stehen, so daß es hieße, in der Schöpfung betrachtet aber heiße er Gott der Vater. Das erste ist da auch Hilarius sich in die sabellische Unterscheidung des Vaters von der Gottheit an sich nicht finden konnte, ohnstreitig wahrscheinlicher; daß aber das leztere demohnerachtet des Sabellius Meinung ausspricht, davon können uns zwei Betrachtungen überzeugen. Erstlich, entweder mußte Sabellius die Schöpfung und Erhaltung der Welt, soweit beides nicht mit dem Reich der Gnade zusammenfällt, der Gottheit an sich zuschreiben und diesem von der Dreiheit, oder er konnte sie nur dem Vater beilegen. Denn der Sohn als solcher bestand nicht für sich vor seiner Menschwerdung, und so auch der Geist bestand, wenn auch Sabellius den alttestamentischen und neutestamentischen für denselben hielt, doch gewiß nicht vor der Schöpfung des Menschen. Hätte er aber wirklich der Dreiheit nur die mit der geistigen Führung des Menschen zusammenhängenden Geschäfte zugetheilt, alles übrige aber der Gottheit an sich oder der Einheit: so wäre das von ihm gebrauchte Bild von dem Geist und seinen Gaben hergenommen gar nicht passend gewesen. Denn der Geist wirkt nichts als nur durch die Gaben, und also müßte auch die Gottheit alles nur wirken durch die Dreiheit, und sonach bleibt nichts
379 übrig als daß Sabellius die Schöpfung und Erhaltung dem Vater beigelegt habe. Die andere eben dahin führende Betrachtung ist diese. Wenn Sabellius Schöpfung und Weltregierung der Gottheit an sich zugeschrieben hätte, und dem Vater als besonderer περιγραφὴ nur die Gesezgebung und was damit zunächst zusammenhängt: so hätte dadurch seine Lehre eine so sehr abweichende Physionomie bekommen, daß es dann fast nicht möglich gewesen wäre, seinen Unterschied zwischen μονὰς und πατὴρ so ganz zu verfehlen wie es häufig geschehen ist. Die

nnte nur dann ſtatt finden, wenn er wenigſtens in den Wirkungen nach außen dem Vater alles dasjenige zuſchrieb was ich die anderen, die eben dadurch am leichteſten verleitet werden konnten zu glauben daß er unter dem Ausdrukk Vater ganz daſſelbige verſtehe wie ſie. Sezen wir nun dieſes voraus: ſo ſehen wir auch ein, wie Sabellius für ſeinen Trinitätsbegriff die Ausdrükke Vater und Sohn ſo beibehalten konnte, daß das erſte Glied der Dreiheit Vater hieß, nicht nur als Schöpfer aller Dinge, ſondern auch in Bezug auf das zweite, ohnerachtet er die Gottheit des Sohnes nicht ableitete von der des Vaters. Denn wenn das zweite Glied eine beſondere περιγραφὴ — oder um mich ſo auszudrükken, Phaſis — der Gottheit nur war in Bezug auf die Menſchwerdung: ſo hing dieſes ab von derjenigen Welteinrichtung, in welcher ſich die erſte περιγραφὴ manifeſtirte; und dieſes Abhängigkeitsverhältniß konnte allerdings durch die Ausdrükke Vater und Sohn ſehr füglich bezeichnet werden. Ja wenn nur erſt im allgemeinen feſtſtand daß Sohn Gottes eigentlich der Gottmenſch ſei: ſo konnte uneigentlich und der Accommodation wegen Sabellius auch von der Gottheit in dem Erlöſer den Ausdrukk Sohn gebrauchen, wenn ſie gleich dieſelbige war wie die im Vater, weil ihr irgend ein beſonderes ὄνομα, wollen wir es vor der Hand auch nur ſo nennen, doch nur zukam, ſofern ſie in der von der Welteinrichtung abhängigen einzelnen Perſon ihren beſonderen Siz hatte.

Wie lange nun Sabellius ſich mit einer ſolchen Lehre von Vater und Sohn als zwei einander gleichen beſondern Nennbarkeiten ὀνομασίαι in der Gottheit begnügte, ohne ihnen den Geiſt hinzuzufügen, davon können wir nichts wiſſen. Nur daraus, daß, wo Athanaſius und Baſilius am ausführlichſten gegen Sabellius und ſeine Anhänger ſprechen, faſt immer nur vom Vater und Sohn die Rede iſt, der Geiſt aber nur ſelten und faſt nur beiläufig vorkommt, dürfen wir nicht ſchließen daß Sabellius auch die längſte Zeit über und in den meiſten ſeiner Reden und Schriften nur jene beiden behandelt habe. Vielmehr wie wir

nicht nach einer besonderen Ursache fragen dürfen, welche
Sabellius bewogen habe, auch den Geist dem Vater und
zu gleichen Rechten beizugesellen, sondern uns genügt daß
in dem allgemeinen Entwikklungsgange des Christenthums
gen: eben so müssen wir es natürlich finden, daß man sich
beiden Seiten weit mehr mit Vater und Sohn lange Zeit
durch beschäftiget hat, da sich hier eine größere Menge
bedeutender Punkte zur Discussion darboten. Da nun später
gegen Sabellius am meisten im Zusammenhang mit den
schen Streitigkeiten polemisirt wurde: so war auch weit
Veranlassung seine Ansichten über Vater und Sohn anzuführ
und zu widerlegen, wobei denn des Geistes wenig erwä
wurde. In Bezug auf diesen sind wir daher auch fast nur
die bereits angeführten zwei Stellen gewiesen, die bei Epip
nius, wo der Geist mit der erwärmenden Kraft der Sonne
glichen wird, und die bei Athanasius, wo der Geist selbst
seinen Gaben als Bild der ganzen göttlichen Einheit und D
heit gebraucht wird. In der ersten wird der Geist als in
mittelbarer Beziehung auf die einzelnen Menschen darge
welches aber durch die lezte bei genauer Betrachtung berichtigt
wird. Denn wenn der Geist an sich in dem einzelnen Men
als solchem ist: wie soll man ihn auf der einen Seite von
Gaben unterscheiden, welche alles sind, was in dem einzel
Menschen auf seine Rechnung könnte geschrieben werden, und
wie soll er auf der andern Seite, wenn selbst so, nenne man
nun zertheilt oder vervielfältigt, ein Bild der absoluten göttlichen
μονὰς sein? Daher können wir uns des Sabellius Meinung
nicht anders darstellen als folgendermaßen. Daß der h. Geist
nur in den gläubigen wirksam sei, gab die andere Seite der
Theologen auch zu; aber Sabellius konnte sich den Geist nicht
in den einzelnen als solchen denken, sonst hätte er sich ihn viel-
fältig denken müssen, und da die Gottheit dieselbe war in allen
Gliedern der Dreiheit, so wäre dann jeder einzelne ein Christus
gewesen. Er konnte sich ihn also nur denken in der Gesammt-

heit der gläubigen in der Kirche, den Einen in der Einen. Aber das geiſtige Vermögen der gläubigen, mit welchem ſich der Geiſt des ganzen verbinden konnte, wurde ein eigenes χάρισμα, eine eigene Wirkſamkeit des Geiſtes, deſſen Weſen darin auf eine eigene Weiſe umſchrieben war. Und dieſe richtig angewendet kann nun die ganze Vorſtellungsweiſe des Sabellius nothdürftig erläutern. Der Geiſt wird nur dadurch χάρισμα, daß er ſich mit einer menſchlichen Seelenkraft oder Function einiget und ſich durch dieſelbe kund giebt; eben ſo demnach kann auch die ſchlechthin einfache Einheit des göttlichen Weſens nur ein σχῆμα oder ein πρόσωπον in dem Sinne des Sabellius *) werden, indem ſie ſich mit einem andern einigt, aber ohne dadurch in ſich ſelbſt etwas anderes zu werden, wie auch der Geiſt einer und derſelbige iſt in allen Gaben. Die Eine ſelbige Gottheit alſo, indem ſie ſich mit der Perſon des Erlöſers einiget und ſich durch denſelben kund giebt, wird und iſt ſie das zweite πρόσωπον, aber ohne in ſich ſelbſt etwas anderes zu ſein oder geworden zu ſein; welches auch ſo ausgedrükkt wird, daß vor der Perſon des Erlöſers dies zweite πρόσωπον als ein ſolches κατ' ἰδίαν τῆς θείας οὐσίας περιγραφήν nicht beſtanden habe. Nun aber beſteht es fort, und die Eine ſelbige Gottheit thut ſich darin als ein beſonderes kund, ſo lange als die Perſon des Erlöſers fortbeſteht, oder auch, wie wir oben geſehen, ſo lange ſein Geſchäft fortgeht; und alle Tugenden und Thätigkeiten des Erlöſers, indem ſich dieſes zweite πρόσωπον in demſelben kund giebt, verhalten ſich zu demſelben wie ſich die χαρίσματα zu dem Geiſte verhalten. Eben ſo, indem die Eine und ſelbige Gottheit ſich mit der Kirche einiget, wird ſie das dritte πρόσωπον, der Geiſt welcher ſich kund thut durch die Fülle der organiſch in einander greifenden Gaben; an und für ſich aber auch

*) ἐπεὶ τόγε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν οὐδὲ ὁ Σαβέλλιος παρητήσατο, εἰπὼν τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα κ. τ. λ. Basil. Ep. 210.

unverändert und ungetrennt dieselbe Eine Gottheit, welches ebenfalls so konnte und mußte ausgedrükkt werden, daß der Geist nicht als ein eigenes πρόσωπον bestanden habe, ehe das ganze war, worin die Gottheit auf besondere Weise seiend und wirkend der Geist ist, nämlich die Kirche. Woraus man noch sieht, wie ob Sabellius den Geist im alten Testament für das πνεῦμα ἅγιον in diesem Sinne hielt oder nicht, nur davon kann abhangen haben, ob er die Kirche für dieselbige hielt oder nicht. Und nun ist uns nur noch auf den Vater zurükkgehend die Frage übrig, wenn dieser sich auch nach Sabellius als ein solches πρόσωπον zu der μονὰς verhielt wie die andern beiden, wozu denn mußte die Gottheit eines werden und sein, um Vater zu heißen? Ohne alle bestimmte Spuren sind wir bei Beantwortung dieser Frage uns selbst überlassen, und können also nur der Analogie folgen. Wenn also das zweite πρόσωπον sein ganzes Geschäft vollbringt in der Person des Erlösers seiend, und der Geist das seinige, nämlich die einzelnen Menschen zu beleben und zu heiligen, vollbringt, indem er in der Kirche ist; das Geschäft des Vaters aber wie wir gesehen die Schöpfung und Erhaltung ist und die Gesezgebung, welche hier symbolisch alles vertritt was auch geistig ohne die Erlösung und diese nur vorbereitend gewirkt werden kann: so wird wol nichts übrig sein als zu sagen, indem die Eine und selbige Gottheit sich mit der Welt einigt, wird sie Vater, das erste πρόσωπον, erkennbar an allen durch dasselbe beseelten den organischen Weltzusammenhang bildenden Kräften, welche sich zu dem Vater verhalten wie die χαρίσματα zu dem Geiste. Ehe aber, wenn man sich das denken kann, die Gottheit mit der Welt vereiniget war, wäre sie auch nicht Vater gewesen, sondern die reine in sich selbst bleibende, aber auch durchaus nicht kund gegebene göttliche Einheit. Dieses möge aber niemand so verstehen, als werde angenommen, die Welt sei vorher gleichsam neben der Gottheit, wenn gleich nur nach Art des Anaxagoras vor dem νοῦς als elementarisches Chaos gewesen, und hernach erst habe die Gottheit sich ordnend

ht ihr geeiniget. Denn dies wäre ganz gegen die Analogie, a ja auch nach Sabellius nicht die Person des Erlösers vorher a war und hernach die Gottheit sich mit ihr einigte, sondern e Person wurde als die Einigung wurde; und eben so war uch die Kirche nicht und hernach einigte sich die Gottheit mit hr, sondern das Entstehen der Kirche und das Geistwerden der Gottheit war eins. Und so ist jedes Personwerden der Gottheit uch das zweite und dritte schöpferisch: wievielmehr noch wird es mit dem ersten sich so verhalten, und das Entstehen der Welt mit em Vaterwerden der Gottheit zusammenfallen. Hat nun Sabellius, worüber wir nichts wissen, auch nicht einmal ob überhaupt die Frage bei ihm zur Sprache gekommen, eine Schöpfung der Welt in der Zeit angenommen: so ist alsdann das erste Glied der Dreiheit auch darin den andern beiden gleich, daß es vor diesem Anfangspunkt gar nicht als eine besondere Umschreibung bestanden hat. Hat er aber die Welt ewig gesezt, so wäre das einzige, worin sich der Vater von Sohn und Geist unterschiede, dieses, daß lezzere beide einen zeitlichen Anfangspunkt hatten, ersterer aber nicht. Aber auch in diesem Falle, der jedoch nicht wahrscheinlich ist, würde doch diese Ungleichheit verschlungen durch das ganz gleiche Verhalten aller drei Glieder gegen die Einheit. Dieses Verhältniß selbst nun ließe sich wol in dem Sinne des Sabellius nicht besser darstellen, als indem wir sagen, daß das höchste Wesen an und für sich und abgesehen von dieser Dreiheit, die μονὰς, auch ganz in sich selbst sein würde und allen andern gänzlich unbekannt, daß es aber so auch nur sein könne, sofern nichts außer ihm wäre. Die Dreiheit aber ist der offenbare Gott und jedes Glied derselben eine eigene Weise der Offenbarung; die Gottheit aber in einer jeden von ihnen nicht eine andere, sondern nur dieselbige Eine, die uns aber nie an und für sich, sondern nur als das in diesen dreien selbige kund wird. Daher auch wenn Sabellius eine Schriftstelle so erklärt, als ob sich darin der Unterschied der einzelnen Glieder der Dreiheit aufhöbe, schreibt er dieses, wenn es auch Worte Christi sind,

wieder in sich bleibenden Gottheit zu *); so daß man sagen kann, der Gegensaz zwischen dem verborgenen Gott und dem offenbaren sei in Verbindung mit einer Trinitätsvorstellung nicht vollständiger und schärfer durchzuführen als mit der des Sabellius, nach welcher nämlich beides so zusammenfällt, daß die ganze Dreiheit der offenbare Gott ist, das göttliche Wesen aber an und für sich in seiner Einheit ist der verborgene Gott. Wäre aber dieses bei weiterer Ausbildung auf die Lehre von den göttlichen Eigenschaften von entschiedenem Einfluß gewesen wäre, wenn fest gestanden hätte daß die Gottheit an sich eine unaussprechliche einfache Natur sei, von der also auch nie gesagt werden könne daß sie aus Wesen und Eigenschaften zusammengesezt sei, und alle Eigenschaften nur einem der drei προσώπων zukommen könnten, oder auch allen dreien als solchen gemeinschaftlich, das darf wol nur erwähnt werden um sogleich jedem einzuleuchten, so wie auch daß alles dieses immer in einem nie zu beruhigenden Schwanken bleiben mußte, wenn die Gottheit an sich, αὐτόθεος, und der Vater, eine von den drei Personen, identificirt würden. Eben so scheint es als ob, wenn man die Analogie festhält daß alle lebendigen Kräfte in der Welt sich zu dem Vater verhalten müssen wie die Gnadengaben in der Kirche zu dem Geist, alsdann die Lehre von der Sünde und der Gnade in ihrem Gegensaz gegen einander einen bestimmteren und einfacheren Ausdruk würde erhalten haben, als unter dem Einfluß der athanasianischen Vorstellung möglich war; ja man könnte vielleicht auch sagen daß dann eine genauere und unbeweglichere Mitte wäre gefunden worden zwischen der manichäisirenden γνῶσις, welche den δημιουργὸς und den Vater Jesu Christi für verschieden hielt, und der ebionitischen ἀφέλεια, welche das Christenthum nur als eine Reinigung des Juden-

*) Id sine dubio restat intelligi, ut unus idemque in se ipso manens de se ipso singulariter dicere videatur, Ego in patre et pater in me, et qui me vidit, vidit et patrem. *Disput. Opp. Athan.* II. p. 644.

hunnis anſah. Doch dies bedürfte beides einer weitern Ausführung, welche hier nicht kann gegeben werden.

Daß aber Sabellius auf das eifrigſte darauf dringen mußte, daß ſein verborgener Gott oder die μονὰς und ſein offenbarer Gott oder die τριὰς nicht verſchieden waren ſondern derſelbige, das verſteht ſich von ſelbſt; denn je reiner ſeine Theologie ſich von fremder Weisheit hielt, da ja ſie auf die ſtoiſche oder heraKleitiſche Schule zurükkzuführen nur gegneriſche Fantaſie war, deſto mehr mußte er dem Intereſſe des Glaubens vollkommen zu genügen ſuchen, welches ohne dieſe Feſtſezung in eine faſt unheilbare Spaltung gerathen oder vielmehr in derſelben geblieben ſein würde. Daher auch konnte er mit dem vollſten Rechte ſich des Ausdrukks bedienen, die Glieder der Dreiheit ſeien ὁμοούσιοι, wie es denn auch ſcheint als ob er zuerſt ſich dieſes Wortes in einem genauen ſchulmäßig beſtimmten Sinne bedient habe *): denn daß ſeine Formel ſolle μονοουσία geweſen ſein, ist

*) Aus *Hilar. de Synod.* 86. (Male homousion Samosatenus confessus est.... octoginta Episcopi olim respuerunt) könnte man zwar ſchließen daß Paul von Samoſata ſich dieſes Ausdrukks ſelbſt bedient habe und alſo eine Homouſie des Vaters und Sohnes angenommen; ja mehrere Stellen des Hilarius über ihn (ebend. 81 und 82) ſcheinen dies zu beſtätigen. Allein man muß wol der Meinung den Vorzug geben, daß Hilarius eine falſche Vorſtellung von Pauls Meinung gehabt hat, und daß dieſer vielmehr auf der Seite des Artemon und Theodotus im weſentlichen geſtanden. Daher man ſich nur an dasjenige halten muß, womit auch Athanasius de Synod. 43. οἱ τὸν Σαμοσατέα καταγινώσκοντες ἐπίσκοποι γράφοντες εἰρήκασι μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ übereinſtimmt, und dieſes (mit Athanas. ibid. 45 und 47. τοῦ Παύλου σοφίζεσθαί τε θέλοντος καὶ λέγοντος, εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστὸς θεὸς, οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρὶ κ. τ. λ.) ſo verſtehen, daß Paulus ſeinen Gegnern geſagt, wenn ſie ſeine Meinung beſtreiten wollten, müßten ſie annehmen daß der Sohn gleiches Weſens ſei mit dem Vater, welches aber jene auch nicht gewollt. Daß aber Paulus dieſen Ausdrukk nicht etwa ſelbſt erfunden, berichtet der zuerſt angezogene Schriftſteller, welcher lehrt daß auch Dionyſius von Alexandrien ſchon dieſen Ausdrukk verworfen, und zwar ἐμφρόνως

haben einige nur aus Mißverſtand angenommen *). Wenn aber Baſilius **) ihm das Recht beſtreitet ſich dieſes Ausdrucks zu bedienen und denſelben ſeiner Partei vindiciren will: ſo beruht dieſes auf einer Erklärung des Wortes, die weder grammatiſch begründet iſt, noch den Sprachgebrauch anderer Kirchenlehrer für ſich hat. Denn nach dieſer Erklärung wäre zwar der Sohn dem Vater ὁμοούσιος nach der nicäiſchen Vorſtellung,

---

πολὺ τῶν ἑβδομήκοντα τῶν καθελόντων τὸν Σαμοσατέα ibid. Wer alſo hat ihn gebraucht, gegen den Dionyſius ihn verworfen? Offenbar Sabellius, an welchen man auch allein denken kann bei der Stelle des Baſilius νῦν μὲν ἀναιρῶν τὸ ὁμοούσιον διὰ τὸν ἐπ' ἀθετήσει τῶν ὑποστάσεων κακῶς αὐτῷ κεχρημένον. Ep. IX, 2. Weiter aber geht wenigſtens ein dogmatiſcher Gebrauch des Wortes nicht zurück.

*) οὔτε γὰρ υἱοπάτορα φρονοῦμεν ὡς οἱ Σαβέλλιοι λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἱόν. Athan. Exp. fid. 2. wo aber λέγοντες nicht mit Σαβέλλιοι, ſondern mit φρονοῦμεν zu verbinden iſt, wie der ganze Zuſammenhang deutlich genug zu erkennen giebt.

**) ὅταν γὰρ εἴπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μεριζθέντα νόει .. οὐ γὰρ ἀδελφὰ λέγομεν κ. τ. λ. Homil. 4. Doch ſcheint dies vorzüglich gegen die Einwendung zu gehen, welche Paul von Samoſata ſeinen Gegnern machte, daß wenn der Sohn ὁμοούσιος ſei dem Vater, alsdann eine über beiden liegende (ὑπερκειμένη) οὐσία angenommen werden müſſe, in die ſich beide getheilt hätten. Man vergleiche Athan. de Synod. 45. οὕτως ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρί, καὶ ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης. Recht als wenn er ihnen den Sabellianismus vorgeworfen hätte, ſo wie Baſilius ihn darſtellt, die μονὰς als οὐσία ὑπερκειμένη und Vater und Sohn aus derſelben abgetheilt. Allein beſtimmter ſagt Baſilius daſſelbe in Bezug auf Sabellius Ep. 52. Denn nachdem er ausdrücklich die Bedeutung des Wortes ſo beſchränkt, οὐ γὰρ τὰ ἀδελφὰ ἀλλήλοις ὁμοούσια λέγεται, ὅπερ τινὲς ὑπειλήφασιν· ἀλλ' ὅταν καὶ τὸ αἴτιον καὶ τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου τὴν ὕπαρξιν ἔχον τῆς αὐτῆς ὑπάρχῃ φύσεως, ὁμοούσια λέγεται, welches auch noch zunächſt gegen die Darſtellung des Paulus geht, fährt er fort, αὕτη δὲ ἡ φωνή — alſo doch offenbar in demſelben Sinne — καὶ τὸ τοῦ Σαβελλίου κακὸν ἀνορθοῦται. ἀναιρεῖ γὰρ τὴν ταυτότητα τῆς ὑποστάσεως καὶ εἰσάγει τελείαν τῶν προσώπων τὴν ἕνωσιν. οὐ γὰρ αὐτό τι ἐστιν ἑαυτῷ ὁμοούσιον, ἀλλ' ἕτερον ἑτέρῳ.

weil er von dem Vater ſeinen Urſprung hat, aber der heilige Geiſt wäre nicht dem Sohn ὁμοούσιος, weil er nicht von ihm, ſondern auch von dem Vater ſeinen Urſprung hat, Sohn und Geiſt vielmehr wären einander gewiſſermaßen ἀδελφοὶ und alſo gewiß nicht ὁμοούσιοι; dann aber auch ὁμοούσιος nichts gleichmäßig auf alle Glieder der Dreiheit anwendbares, wie doch behauptet werden will. Mit dieſer einen Erklärung ſtimmt aber wol kein Ort irgend einer Schrift zuſammen, der für unabhängig von dieſer ſonderbren Aeußerung des Baſilius gehalten werden kann *). Daß aber dieſer Kirchenlehrer ſagt, der Ausdruck ὁμοούσιος führe auf eine beſtimmte Begrenzung der προσώπων, das allerdings läßt ſich Sabellius wol gefallen. Denn wie hätte er ſelbſt diejenigen verwerfen können, welche Vater Sohn und Geiſt läugnen **), wenn er ſelbſt ſie nicht unterſchieden hätte, da jedes Nichtunterſcheiden allemal das Läugnen des einen oder des andern geweſen wäre. Auch geht aus dem bisherigen hoffentlich zur Genüge hervor, wie beſtimmt Sabellius die Glieder ſeiner Dreiheit unterſchied, und wie genau man noch im Stande iſt bei richtiger Verfolgung der wenigen Spuren einer jeden ihr eigenthümliches Gebiet in ſeinem Sinne anzuweiſen. Wenn demohngeachtet nicht zu läugnen iſt, daß ſeine Gegner bald ihm zugeſtehen daß er drei πρόσωπα angenommen, und ihn nur tadeln daß er ihnen keine eigene ὑπόστασις zugeſtehe, bald wieder ihn beſchuldigen daß er nur Ein πρόσωπον annehme, dem er nur in verſchiedenen Hinſichten verſchiedene Na-

*) Greg. Thaum. de fide 2. ὁμοούσιον λέγεται τὸ ταυτὸν τῇ φύσει καὶ τῇ ἀϊδιότητι ἀπαραλλάκτως. Pseudo-Athan. Dial. I. de Trin. II. ὁμοούσιόν ἐστιν ὃ τὸν αὐτὸν ἐπιδέχεται λόγον τῆς οὐσίας· οἷον ἄνθρωπος ἀνθρώπου οὐδὲν διαφέρει, καθὸ ἄνθρωπός ἐστιν .... οὕτω καὶ θεὸς θεοῦ οὐδὲν διαφέρει, ἢ θεός ἐστιν. Und überall kann man nur dieſes finden.

**) Ego tibi Sabellium lego anathema dicentem his qui patrem et filium et spiritum sanctum ausi sunt denegare. *Bibl. max. patr. Lugd.* VIII. p. 204.

men beilege *): ſo ſcheint es damit ſo zuſammenzuhängen. Es wol inſofern als die Dreiheit ſich zur Einheit verhält wie der offenbare Gott zu den verborgenen, als auch ſofern jedes Glied der Dreiheit nur aus der Einigung der Gottheit mit einem andern entſteht, wie die χαρίσματα aus der Einigung des πνεῦμα mit dem intellectuellen Vermögen des Menſchen, in beider Hinſicht verhält ſich jedes Glied der Dreiheit zur μονὰς wie ein äußeres zu ſeinem inneren. Dieſes Verhältniß wird ausgedrükkt auch durch das πλατύνεσθαι. Denn für die Gottheit als simplex natura giebt es kein anderes räumliches Bild als den Punkt. Soll aber dieſer kund werden, ſo kann das nur geſchehen
302 indem Inhalt oder Oberfläche entſteht, welche auf den Punkt bezogen wird, der nun in dieſer Beziehung, nicht aber an ſich ins Bewußtſein kommt. Es ſind alſo zuſammenhängende bildliche Ausdrükke, daß das gleichſam Entſtehen eines Gliedes der τριὰς als ein πλατύνεσθαι beſchrieben wird, das entſtandene aber als ein πρόσωπον: denn jedes iſt ein beſonderes dem Bewußtſein zugewendetes Antliz gleichſam, in welchem das innre oder der Mittelpunkt zum Bewußtſein kommt durch nothwendige

*) Für das erſte iſt außer den bereits angeführten Stellen vorzüglich noch zu merken Ἰουδαϊσμός ἐστιν ὁ Σαβελλισμὸς ἐν προσχήματι χριστιανισμοῦ τῷ εὐαγγελικῷ κηρύγματι ἐπεισαγόμενος· ὁ γὰρ ἓν πρόσωπον πολυπρόσωπον λέγων πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα κ. τ. λ. Basil. Ep. 210, 3. Stellen von der andern Art ſind z. B. καὶ τοὺς λέγοντας δὲ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα καθ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματός τε καὶ προσώπου τὰ τρία ὀνόματα ἀσεβῶς ἐκλαμβάνοντας.... τοιοῦτοι γάρ εἰσιν οἱ πατροπασσιανοὶ μὲν παρὰ Ῥωμαίοις, Σαβελλιανοὶ δὲ καλούμενοι παρ' ἡμῖν. Athan. de Synod. 26. in der πίστις διὰ πολλῶν VII. — μία ὑπόστασις καὶ ἓν τριώνυμον πρόσωπον. Theod. fab. haer. — καὶ τοὺς μὲν (τοῦ Σαβελλίου) Ἰουδαίων οὐδὲν ἄμεινον διακειμένους εὑρήσει, πλὴν ὅσον ὑπὲρ ὀνομάτων διαφέρονται μόνον. Chrysost. de Sacerdot. IV. T. I. p. 409. — Σαβέλλιος γοῦν ὁ Λίβυς .... τὴν ἀπὸ τῶν ῥημάτων τούτων ἐγγύτητα πρὸς τὸν γεγεννηκότα ἐφαινομένην εἰς ἀσεβείας ὑπόθεσιν καὶ ἑνὸς προσώπου καὶ μιᾶς ὑποστάσεως ὑπόνοιαν ἤγαγεν. Id. Hom. c. Anom. VII, 4. T, I. p. 507.

orausſezung. Jedes χάρισμα iſt gleichſam ein πρόσωπον des
ευμα, aber das aus ihnen allen auch nur als nothwendige
orausſezung zuſammengeſchaute πνεῦμα iſt eben ſo ein πρό-
πον der Gottheit. Inſofern nun nahm Sabellius drei πρό-
πα an, weil er als Chriſt nur dieſe drei Kundgebungen der
ottheit anerkannte, dieſe aber auch beſtimmt von einander un-
ſchied. Dieſe beſtimmte Unterſcheidung nun war ihm die τε-
ὲα τῶν προσώπων ἔννοια; denn der Sohn war ihm nicht
r Vater, weil mit anderem geeiniget und in anderer beſtimmter
Wirkſamkeit beſchloſſen, und nur Mißverſtand aus Nichtunter-
ſcheidung der μονὰς und des Vaters hervorgegangen konnte ihm
s Gegentheil Schuld geben, aber die Gottheit des Sohnes
nd des Vaters war ihm dieſelbige. Wenn nun aber die Kir-
enlehrer von der andern Seite mit jenen Demonſtrationen auf-
eten, daß λόγος und σοφία müßten οὐσιωδῶς hervortreten,
eil Gott συνθετὸς ſein würde, wenn dies nicht wäre *), ſo
h hierin Sabellius auch mit Recht den Untergang der chriſtli-
en τριάς, weil man ſo viel ſolcher γεννήματα aufſtellen müſſe, 393
s ſich göttliche Vollkommenheiten annehmen ließen; und wenn
ne dann noch wollten, die Gottheit des λόγος ſolle eine andere
geleitete ſein, ſo müßte er dann ſagen daß er auf ſolche Weiſe
nd in dieſem Sinne nicht könne mehrere πρόσωπα annehe-
en **). Daß er ſelbſt aber jemals ſollte geſagt haben, es gebe
r Ein göttliches πρόσωπον, glaube ich nicht, ausgenommen
n der Zeit vor der Menſchwerdung des Sohnes. Es wäre
ch ſelbſt gegen die Bedeutung, welche ſeine Gegner nicht ohne
ehäſſigkeit ihm für den Ausdruck πρόσωπον unterlegen, es
deute nämlich bei ihm nur eine Rolle welche die Gottheit ge-

*) S. *Athan. c. Arian.* Or. IV, 1. 2.

**) Ne ... duos nihilominus deos separatim distinctos adserere convincaris, aut ... nescio quam personarum biformitatem portento alicui simílem. *Disput. Opp. Athan.* II. p. 644.

gen uns ſpiele *); denn wer nur Eine Rolle ſpielt, der ſpi
eigentlich keine. Mehr hat allerdings Sabellius gemeint, wen
auch er die drei *πρόσωπα* nennt: denn die Einigung mit ande
rem bringt auch ein anderes beſtimmtes Geſchäft, daß ich ſo ſage
mit ſich, welches Wahrheit iſt und nicht Spiel; wie dieſes auch
durch die Worte des Baſilius hindurchſchimmert; wahrſcheinlich
aber iſt doch der Ausdruk *πρόσωπον* ihm nicht eigen, ſonder
204 er borgt ihn nur von den Gegnern, wie im Gegentheil dieſe
wahrſcheinlich das *πλατύνειν* nicht eignet **), ſondern nur von
Sabellius geborgt iſt.

Dem Beſtreben, den Gegenſaz zwiſchen Sabellius und der
kirchlichen Lehrweiſe in der Sprache der lezteren feſtzuſtellen,
ſteht überhaupt das ſchwankende in dieſer Sprache ſehr im
Wege. Vorzüglich müſſen wir uns an die Ausdrükke halten
οὐσία, *ὑπόστασις* und *πρόσωπον*. Beide Theile ſind darin
einig, durch *οὐσία* dasjenige zu bezeichnen, was in den Dreien
die Einheit repräſentirt; nur will Sabellius ſich nicht mit einer
gleichſam ſchlaffen und loſen Einheit des Weſens begnügen.
Denn dem Sabellius genügt nicht an einer Gemeinſamkeit des
Weſens in den Dreien ***), ſondern er erkennt nur Eines in
ihnen, und dieſes Eine Weſen ſoll nach ihm auch nicht in den

*) *καὶ νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ περιτιθέναι φωνάς, ὅταν τοῦτο καιρὸς ᾖ τοῦ προσώπου, νῦν δὲ τὰς υἱῷ πρεπούσας, ὅταν πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐπιμέλειαν ἢ πρὸς ἄλλας τινὰς οἰκονομικὰς ἐνεργείας ἐμβαλῃ· νῦν δὲ τὸ τοῦ πνεύματος ὑποδύεσθαι προσωπεῖον κ. τ. λ.* *Basil.* Ep. 214. — Non enim hic per demutationem nominum atque specierum filius, qui via est et veritas et vita, mimis theatralibus ludit, cet. *Hilar. de trinit.* VII, 39.

**) *οὕτως μὲν ἡμεῖς εἰς τὰ τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδικούμενον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.* So ſagt Dionyſius bei *Athan. de sent. Dion.*

***) *ὥσπερ ὁ τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας μὴ ὁμολογῶν εἰς πολυθεΐαν ἐκκλίνει.* *Basil.* Ep. 210.

eien sein wie in gleichartigen Dingen die Art ist *). Daher
: er sich für die Bezeichnung der einzelnen Glieder der τριὰς
h das πρόσωπον nach der oben gegebenen Erklärung gefallen
, so war der Hauptstreit fixirt in dem mittlern Ausdrukk
στάναι und ὑπόστασις. Denn Sabellius behauptete, wie
Gottheit nur Ein Wesen habe, so sei sie auch nur Eine
bstanz, worin allerdings liegt, daß in ihr der Gegensaz zwi-
n dem allgemeinen und einzelnen aufgehoben sei, da wie 395
n οὐσία und ὑπόστασις unterscheidet, das leztere Wort
mer die Selbständigkeit des einzelnen anzeigt. Seine Gegner
n erklärten, wer nicht das eigenthümliche verschiedener Hypo-
sen annähme in der Gottheit, der könne die Gottheit des
ohnes nicht anerkennen und judaisire also **). Er hingegen,
er die Gottheit in dem Sohn für eine andere halte als die
n Vater, und das wäre sie wenn sie als solche ein ἰδιάζον
hätte ***), der seze eben dadurch mehrere Götter, wenn auch mit
emselben göttlichen Wesen. Darum konnte er auch die drei
ρόσωπα nur als ἀνυπόστατα zugeben; weshalb die Gegner,
n denen sich einmal die Vorstellung von hypostasirten προσώ-
ωις festgesezt hatte, seine Ansicht zum Theil auch so darstellten,
ls nähme er nur Ein πρόσωπον an, dem er nur mehrere Na-
en gäbe †). Auch darin kann etwas wahres sein; denn es
ßt sich wol denken, daß Sabellius gesagt habe, was für uns
in πρόσωπον sei, das sei für die μονὰς selbst, die gar keine reale

*) τριῶν γε κατὰ ἀλήθειαν ὑφεστώτων ἓν τὸ εἶδος ἐννοῶμεν. *Athan. c. Sab. Greg.* 12.

**) ὁ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων μὴ διδοὺς εἰς τὸν Ἰουδαϊσμὸν ὑποφέρεται. *Basil.* Ep. 210, 5.

***) indiscretae et indissimilis in patre et filio naturae impie arripuit unionem. *Hilar. de Trinit.*

†) εἰ δὲ τὸ ἓν διώνυμον, Σαβελλίου τὸ ἐπιτήδευμα. *Athan. c. Ar. Or.* IV, 9. — ἓν τριώνυμον πρόσωπον. *Theodoret.* l. c.

Mannigfaltigkeit zulasse, nur ein ὄνομα, wodurch er schein
konnte auf das kräftigste jene ursprüngliche und ewige Objek
vität der Glieder der Dreiheit zu läugnen, welche der Widers
396 durch den Ausdrukk, daß jedes derselben eine eigene ὑπόστα
sei, behauptete. Nur kann niemals Sabellius ὄνομα und πρό
σωπον in Verbindung mit einander jenes als Vielheit und di
ses als Einheit gebraucht haben.

Betrachtet man nun den Streit von diesem Mittelpunk
aus, auf welchen alles von allen Enden hinweiset: so scheint
ganz darauf hinauszulaufen, daß Sabellius behauptet, die Dr
heit sei nur etwas in Bezug auf verschiedene Wirkungsarten un
Wirkungskreise der Gottheit, indem sie als weltregierend in ihr
allgemeinen Wirkung auf alles endliche Sein Vater sei, als e
lösend aber in ihrer besonderen Wirkung in der Person Chris
und durch sie sei sie Sohn, als heiligend aber in ihrer gleichfa
besonderen Wirkung in der Gesammtheit der Gläubigen und d
Einheit derselben sei sie Geist. Wogegen nun die kirchlich
wordene Lehrweise behauptet, die Dreiheit sei etwas in der
heit rein innerlich und ursprünglich gesondertes, auch abgesehn
von diesen verschiedenen Wirkungen, und die Gottheit wäre
Vater Sohn und Geist gewesen sein an sich selbst auf ewig
Weise, wenn sie auch nie geschaffen, nie sich mit einem einz
nen Menschen geeiniget und nie in der Gemeinschaft der Gl
bigen gewohnt hätte. Fragt man nun, wenn dieses die ganz
Verschiedenheit ist, wie steht es denn um die Beschuldigung
der Irreligiosität, welche der Lehre des Sabellius ist gemacht
397 worden *)? Was für eine Lästerung liegt darin gegen den Va

*) περὶ γὰρ τοῦ νῦν κινηθέντος ἐν τῇ Πτολεμαΐδι τῆς Πανταπόλεως
δόγματος ὄντος ἀσεβοῦς καὶ βλασφημίαν πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ
παντοκράτορος θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
ἀπιστίαν τε πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ καὶ
πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος λόγου, ἀναισθησίαν

, wenn nicht die, daß er bei Sabellius nicht wie bei den an-
m als einer von den Dreien die Quelle der Gottheit für die
dern beiden ist*)? Allein hier könnte wol Sabellius das
ort gegen seine Widersacher wendend sagen, dieses behaupten
eine Lästerung gegen den Sohn und den Geist, ja gegen die
ee der τριὰς selbst, wenn zwei Glieder derselben nicht unmit-
bar, sondern nur durch das dritte Theil hätten an der Einheit
s göttlichen Wesens. Und wie kann man sagen, daß derjenige
cht an den παῖς μονογενὴς glaube, welcher doch bekennt daß,
as an ihm Sohn ist, auch einzig gezeugt sei, indem die Gott-
it in keinem andern einzelnen auf eine eigenthümliche Weise
als nur in diesem, und der nur die Gottheit des Sohnes
icht will auf irgend eine Weise geringer als die des Vaters
in oder erscheinen lassen. Oder wie kann der einer Unempfind- 208
chkeit für den Geist beschuldiget werden, welcher in den Gaben
esselben die reinsten Bilder des höchsten göttlichen Geheimnisses
lbst erblikkt, und der also noch mit einer besondern Freude in
iese Bilder hineinschaut? Doch vielleicht sollen wir den rechten
Schlüssel zu dieser Beschuldigung und zu der wiewol nie auf
iner gleichzeitigen Synode nach ausdrükklichen Verhandlungen
folgten Verkezerung des Sabellius in einer Stelle des Basi-
us finden, welcher für unmöglich erklärt, daß eine Seele, welche
icht die Vorstellungen von den Eigenthümlichkeiten der Glieder

δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Dionys. Alex. bei *Eusebius H. E.* VII, 6. — Idcirco ne .... haeresis unionis irreperet, haec impietas damnatur cet. *Hilarius de Synod.* 26. aus den ancyranischen Erklärungen. — Hinc et Sabellius dum quod ego et pater unum sumus non intelligit, sine Deo patre et sine Deo filio est. *Id. ad Const.* II, 9. was ganz an die Art, wie schon Tertullian den Praxeas behandelte, erinnert: und gewiß würde Hilarius ihm auch den heiligen Geist nicht gelassen haben, wenn an dieser Stelle davon hätte die Rede sein können.

*) z. B. ἀλλ' ἔστι μὲν ὁ πατὴρ, τέλειον ἔχων τὸ εἶναι καὶ ἀνελλιπὲς, ῥίζα καὶ πηγὴ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος. *Athanas. c. Sab. Greg.* II.

der Dreiheit unvermischt in sich fest halte, in die Doxologie einstimmen könne *). Es ist zwar schwer dergleichen ernsthaft zu behandeln, indeß lohnt es doch. Daß nun die zahlreichen sabellianischen Gemeinen keineswegs selbst so dachten, und eine die Doxologie als ihrer Lehre widersprechend ausließen, ist uns gewiß; denn dies könnte nicht verschwiegen geblieben sein. Da eben diese dankfagende Verherrlichung hat es doch immer nur mit den Wohlthaten und heilsamen Wirkungen der einzelnen Glieder der Dreiheit zu thun, und als eigenthümliche Art von diesen unterschied Sabellius sie bestimmt, denn es war eine besondere Einigung der Gottheit, leicht und einfach zu unterscheiden, welche das Gebiet eines jeden Gliedes bestimmte, und so konnte demnach bei ihnen die μονὰς verherrlicht werden als Vater Sohn und Geist, und in dieser Verherrlichung sich die ganze christliche Frömmigkeit zusammendrängen auf der μοναρχία und der οἰκονομία ruhend. Soll aber hier von den trinitarischen Bestimmungen die Rede sein: so könnte billig Sabellius fragen, wie wol der Betende in dem Sohne die ganze Gottheit und in dem Geiste die auf unaussprechliche Weise von dem Vater ausgehende anbeten, beides aber von einander unterscheiden soll, da er ja bei der Zeugung des Sohnes auch an keine menschliche denken darf, und also diese eben so sehr etwas unaussprechliches ist. Auch diesen Vorwurf alle konnte Sabellius, je nachdem er gemeint war, abweisen oder wiedergeben, und niemand wird behaupten können daß der christlichen Frömmigkeit aus seiner Lehrweise irgend ein Nachtheil erwachse. Noch weniger aber haftet auf dem Sabellius die Beschuldigung des Judaisirens, welche nur denen mit Recht gemacht werden kann, welche die Gottheit in Christo nicht anerkennen

*) ἀμήχανον γὰρ μὴ ἐν τοῖς ἑκάστου ἰδιώμασι τὴν διάνοιαν γενομένην ἀσύγχυτον, δυνηθῆναι πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι τὴν δοξολογίαν ἀποπληρῶσαι. Ep. 210, 4.

von Artemon bis auf Paul von Samosata und die ähnlichen spätern, von welchen sich aber Sabellius eben so weit, ja noch weiter entfernt als seine Gegner, wiewol diese aus Unkunde bisweilen den Paulus mit ihm zusammenwerfen *). Sabellius aber erkannte nicht nur die Gottheit in Christo, sondern er that dieses auf eine solche Weise, daß im Vergleich mit ihm noch die Athanasianer judaisiren. Denn indem diese behaupten daß auch im alten Bunde der Sohn schon sei anerkannt worden, so heben sie den wesentlichen Unterschied zwischen Judenthum und Christenthum zum größten Theile auf. Sabellius aber, welcher läugnet daß der Sohn schon im alten Bunde vorkomme, und diese göttliche Offenbarung für eine neue erst mit der Erscheinung Christi beginnende erklärt, mußte sich weit kräftiger gedrungen fühlen das Judenthum für unzureichend zu achten.

Jene Stelle des Dionysius aber giebt natürliche Veranlassung mit einigen Bemerkungen über die Art, wie dieser angesehene Lehrer dem Sabellius entgegentrat, auch die Darstellung der geschichtlichen Verhältnisse dieser Ansicht zu beschließen, indem wir auf den Anfang derselben zurükkgehen.

Diese ganze Lehrweise, wie wir sie von ihren ersten Anfängen an verfolgt haben, konnte sich rein für sich, ohne durch Polemik gereizt zu werden, so ausbilden wie geschehen ist, indem man lediglich ausging von dem was in den allen Christen gemeinsamen Vorstellungen von Offenbarung durch Christum und Glauben an Christum liegt, so wie von dem was Schrift und Geschichte von den Gaben und Kräften des Geistes melden. Daß sie von Anfang an einen bestimmten Gegensaz bil-

*) Σαβέλλιος δὲ τοῦ Σαμοσατέως Παύλου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἐκδέδεικται τὴν γνώμην. Athan. c. Apollin. II, 4. Allein des Athanasius Ansicht von Paulus stimmt nicht mit dem was wir am meisten authentisch über ihn wissen; und die einzige Uebereinstimmung zwischen ihm und Sabellius könnte nur darin bestehen, daß beide einen hypostatisch aus der Gottheit heraustretenden Λόγος läugneten.

het gegen jene nazoräisirende Ansicht, die man, den Buchstaben
an sich betrachtet, nicht mehr, sondern nur dann noch gern
401 christlich halten kann, wenn ein ernster Geist christlichen Lebens
ihren Anhängern das Zeugniß giebt, besser zu sein als ihre Lehre
das ist hoffentlich klar. Auch daß dieser Gegensaz beabsichtigt
gewesen, kann man schließen daraus, daß Noetus, sobald er an
gegriffen wurde, sich dieses zum Verdienst anrechnete*); ja es
scheint auch als ob er die Wendung, die Erscheinung der Gott-
heit in Christo auf die Analogie mit allen andern Theophanien
zurükkzuführen, vorzüglich deshalb gewählt, um jenen dadurch
den Glauben daran leichter zu machen, als er ihnen werden
konnte, wenn die eine Thatsache ganz allein da stand. Aber
von einem Einfluß gegnerischer Polemik auf die Wahl der Aus-
drükke und Formeln ist weder bei Noetus noch Praxeas und
Beryllus etwas zu merken; sondern die weitere Entwiklung
ging bis auf den Sabellius um so mehr ruhig von statten, als
sie ziemlich entfernt vor sich ging von dem Schauplaz früherer
theologischer Streitigkeiten. Und auch bei Sabellius, so viel
man aus den spärlichen Nachrichten vermuthend zusammenbauen
kann, ist es leicht, von den ursprünglichen Formeln diejenigen
zu sondern, welche durch die Einwendungen der Gegner und in
Beziehung auf sie entstanden sind; welches unstreitig für die
innere Freiheit und Consequenz der Ansicht ein vortheilhaftes
Zeugniß giebt. Aber woher nun gegen diese ganze Bildung eine
402 Polemik, die keinesweges von denjenigen ausging, denen sie am
meisten entgegengesezt war? Wir können sie schwerlich anders
als die Polemik der alexandrinischen Schule benennen; denn aus
dieser und gleichsam in ihrem Namen trat Origenes auf gegen
Beryllus, und Dionysius gegen Sabellius. Von Hippolytus,
dem Gegner Noetus, wissen wir nicht von wannen er gekom-
men ist, und Tertullian hing mit dieser Schule wenigstens nur

*) εἰ οὖν ἕνεκεν τοῦ δοξάζειν τὸν Χριστόν; Hippolyt. c. Noet. I.

ehr mittelbar zusammen. Beide aber sind doch erfüllt von denjenigen alexandrinischen Vorstellungen, auf welche es hiebei vorzüglich ankommt, nämlich dem substantiellen Hervortreten des λόγος aus der Gottheit, welches eben die abgeleitete und ebenbildliche Gottheit des Sohnes ausmacht. Damit vertrug sich nicht die Lehre des Beryllus vom zeitlichen Anfang eines gleichsam eigenen Seins der Sohnsgottheit; darum trat Origenes dagegen, sobald er Kenntniß davon bekam. Und noch weniger stimmte dazu die noch vollständiger ausgebildete und mit weiter Verbreitung drohende Lehre des Sabellius. Gegen diese nun wollte Dionysius die schon seit Clemens in der alexandrinischen Schule überlieferte Lehre vertheidigen mit großer kirchlicher Mäßigung auf der einen Seite, indem er es nicht darauf anlegte die pentapolitanischen Christen oder ihre Häupter in den Bann zu thun, aber doch mit großer Heftigkeit auf der andern Seite, wie schon die angeführte höchst leidenschaftliche Stelle zeigt. Durch eben diese Leidenschaftlichkeit hat nun wol die alexandrinische Lehre manches schwierige erhalten, was sie vorher nicht hatte, wiewol doch alles, was Dionysius behauptet, völlig im Geist der Schule seines Ortes war. Aber eben die von ihm stärker hervorgehobene Theorie ist dieselbige, welche hernach Arius vertheidigte gegen Formeln, welche ihm sabellianisch erschienen. Denn um nur eines herauszuheben, wenn die Ungezeugtheit oder Unzeugbarkeit das Wesen Gottes selbst ist *), so ist die gezeugte Gottheit des Sohnes dieses Wesens nicht theilhaftig, also auch nicht aus demselben, sondern entweder aus anderem oder aus nichtseiendem, und, sofern durch das Gegentheil nämlich die Gezeugtheit oder Zeugbarkeit charakterisirt, würde auch das Wesen der Gottheit des Sohnes jenem unähnlich sein. Dies geben

*) Εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἀγέννητόν ἐστιν ὁ θεὸς, καὶ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ ἡ ἀγεννησία κ. τ. λ. Dionysius bei Eusebius Praep. evang. VII. 18.

auch die Vertheidiger des Dionysius selbst zu, und wenden nur ein, daß man das in der Hitze des Streites gesagte nicht zu genau nehmen müsse*). Allein es stimmt alles mit der Grundvoraussezung zu gut zusammen, als daß diese Vertheidigung viel gelten könnte; zumal auch Arius selbst deutlich genug sagt, daß er nur die in dem alexandrinischen Klerus längst einheimische Lehre aufrecht halten wollte, und späterhin die Arianer sich ausdrükklich auf den Dionysius berufen. Man kann demnach wol mit Recht sagen, daß die alexandrinische Ueberlieferung, indem sie der sabellianischen Trinitätslehre entgegentrat, Arianismus

*) φασὶ τοῦτον ἐν ἐπιστολῇ τὸν μακάριτην Διονύσιον εἰρηκέναι πολλαχοῦ καὶ γεγητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον ἀλλὰ ἐκ τοῦ κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός . . . καὶ ἔγραφεν· ὁμολογοῦμεν καὶ ἡμεῖς εἶναι τοιαύτην ἐπιστολὴν αὐτοῦ. Athan. de sent. Dion. 4. Das von andern sehr urgirte Bild, daß Vater und Sohn sich verhalten wie Weingärtner und Weinstock, will ich ihm weniger zumuthen, weil er dadurch wahrscheinlich nur im allgemeinen, zwei verschiedene Gleichnisse Christi zusammenfassend, die Ungleichheit als von Christo selbst bezeugt hat darstellen wollen. ἐπειδὴ γὰρ εἶπεν ἡ Σαβελλίου αἵρεσις, ἠναγκάσθη . . . τὰ ἀνθρωπίνως καὶ εὐτελῶς περὶ τοῦ Σωτῆρος εἰρημένα ῥίψαι κατ' αὐτῶν. ibid. 9. und vorher οὐ δεῖ δὲ τὰ κατ' οἰκονομίαν γραφόμενα καὶ γινόμενα, ταῦτα παντρόπως δέχεσθαι, καὶ εἰς τὴν ἰδίαν ἕκαστον ἕλκειν βούλησιν ibid. 6. Und eben so bestimmt von ihm: σχεδὸν γὰρ ταυτησὶ τῆς νῦν περιφυλλουμένης ἀσεβείας, τῆς κατὰ τὸ ἀνόμοιον λέγω, οὗτός ἐστιν, ὅσαγε ἡμεῖς ἴσμεν, ὁ πρῶτος τὰ σπέρματα παρασχών. αἴτιον δὲ τὸ σφόδρα βούλεσθαι ἀντιπίπτειν τῷ Σαβελλίῳ . . . ᾧ γε τοσοῦτον ἐξαρκοῦν δεῖξαι, ὅτι οὐ ταυτὸν τῷ ὑποκειμένῳ πατρὶ καὶ υἱὸς, καὶ ταῦτα ἔχειν κατὰ τοῦ βλασφημοῦντος τὰ νικητήρια, was ziemlich oberflächlich gesagt ist: denn in dem Sinne, daß ὑποκείμενον das Subjekt im Satz ist, konnte Sabellius dieses sehr gut annehmen, indem auch nach ihm vom Sohne ausgesagt werden kann was vom Vater nicht — ὃ δὲ ἵνα πάνυ ἐναργῶς καὶ ἐκ τοῦ προόντος καταφρονῇ, οὐχ ἑτερότητα μόνον τῶν ὑποστάσεων εἰσάγει, ἀλλὰ καὶ οὐσίας διαφορὰν καὶ δυνάμεως ὕφεσιν, καὶ δόξης παραλλαγήν. Ep. 92. Allein alles dieses, selbst οὐσίας διαφορά nicht ausgeschlossen, liegt schon in dem oben angeführten und vielen andern Stellen des Clemens und Origenes.

wurde, offenbar aus Mißverstand des Sabellius, um keine Theilbarkeit des gleichartigen, die sich Arius nur körperlich denken konnte, die aber Sabellius auch gar nicht behauptete, in Gott annehmen zu müssen*), und daß, um die Subordination recht fest zu halten, von der arianischen Seite des Klerus die Theorie von der Hypostasirung des λόγος aufgegeben wurde, damit aller Schein eines μέρος ὁμοούσιον vermieden würde. Je mehr nun aber diese Ansicht, unbewußt verwandt mit der äonisirenden Gnosis, wenn gleich sie bestreitend, sich so entwikkelte daß die Dreiheit ihre wahre Begründung verlor, und der Verdacht sich verstärkte, daß dies zum Hellenismus zurükkführen würde: um desto stärker traten nun andere ursprünglich derselben Schule angehörige dem Arianismus entgegen, und durch diese nun hat sich die kirchlich gewordene Formel der Trinität entwikkelt. Will man nun nicht ein recht bedeutendes Moment übergehen: so wird man wol die geschichtliche Entwikklung so vorstellen müssen. In der alexandrinischen Christologie waren zwei Elemente mit einander verbunden, ohne daß sie je vollkommen in einander gebildet worden wären, Subordination des Sohnes unter dem Vater, und Gottheit des Sohnes als hypostasirten λόγος. Als nun die Offenbarungstheorie des Noetus sich zur vollständigen Trinitätslehre durch Sabellius entwikkelt hatte, ehe noch, denn so scheint es doch, die alexandrinische Ansicht eine eben so genau bestimmte Trinitätslehre aus sich hervorgebracht hatte: so versezte dieses die alexandrinische Schule in eine Gährung, durch welche jene beiden Elemente sich trennten. Die arianische Seite, um die subordinirte Verschiedenheit des Sohnes vom Vater recht fest zu halten, ließ die Vorstellung vom hypostasirten λόγος fahren, damit sie sich noch weiter von der sabellianischen Gleichheit oder

*) εἰ δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἦλθεν ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοούσιον καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ καὶ διαιρετὸς καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ' αὐτούς. Arius in dem Briefe an Alexander bei Athan. de Synod. 16.

Identität beider entfernen könnte. Die athanaſianiſche Seite aber, fürchtend daß, wenn der Sohn göttlich ſolle verehrt werden, und doch anderes Weſens ſein als der Vater, die Vielgötterei zum Vorſchein komme, hob den hypoſtaſirten λόγος, als die Gottheit im Sohne, wieder recht hervor, wie das in allen Schriften dieſer Theologen zu leſen iſt, um dadurch eine Weſensgleichheit in der Dreiheit zu erlangen, und ließ ſoviel als möglich die Unterordnung fahren, jedoch mit Beibehaltung der perſönlichen Verſchiedenheit, indem ſie mit der arianiſchen Seite den Gegenſaz gegen den Sabellius theilte. Wie nun Sabellius den Gegenſaz bilden wollte zu allem nazoräiſchen: ſo ſtanden beide Arianer und Athanaſianer, indem ſie ſich gegen ihn ſtellten, auch faſt ohne es zu wiſſen zwiſchen ihm und der nazoräiſchen Seite, ohnerachtet beide Parteien jede auf ihre eigene Weiſe behaupteten, daß Sabellius, um den Erlöſer über die nazoräiſche Anſicht hinauszuſtellen, auf der einen Seite zwar zu viel thue, auf der andern aber zu wenig. Aber beide, Arianer und Athanaſianer, ſuchten angeblich zwiſchen dieſen beiden einen feſten Punkt. Die Arianer, bis dahin beſtändig unter ſich getheilt, konnten nur zur Ruhe kommen bei einer Annahme, welche, von der Gottheit Chriſti eigentlich nichts übrig laſſend, um doch nicht nazoräiſch zu ſein, an das doketiſche ſchweifte. Aber auch die Athanaſianer, ſofern ſie das ſubordinatianiſche der alten alexandriniſchen Schule nicht ganz aufgeben wollten, mußten ſich auf mancherlei Weiſe den Arianern nähern; außerdem aber, indem ſie das was ſie die ſabellianiſche Vermiſchung der Perſonen*) nannten, zu vermeiden ſuchten, und deshalb den Unterſchied zwiſchen οὐσία und ὑπόστασις auf das höchſte Weſen übertragen wollten, da dieſer Unterſchied niemals feſt genug beſtimmt werden konnte, mußten ſie immer ſchwanken zwiſchen der Annäherung an den Tritheismus und der an den Sabellianismus, wie auch Baſilius

*) σύγχυσις, ſpottweiſe auch beſonders bei Epiphanius συναλοιφή.

selbst es bekennt *). Denn je mehr das Verhältniß von κοινὸν und ἴδιον geltend gemacht wird, um desto tritheischer, am meisten wenn das κοινὸν nominalistisch behandelt wird, wo zulezt nur eine doch durch das Zeugungsverhältniß schon wieder aufgehobene Einheit des Willens und der Macht übrig bleibt; je mehr aber das Ineinandersein der Hypostasen sich entwikkelt, um desto mehr sabellianisch. Ja man kann sagen daß diejenigen welche das Verhältniß der Einheit zur Dreiheit in den athanasianischen Formeln auf jene Weise auslegen, weiter von denen entfernt sind, welche es auf diese Weise verstehen, als diese von den Sabellianern. Und nicht nur ist auf der sabellianischen Seite ein solches Schwanken nicht, so weit uns die Geschichte vorliegt; sondern es wäre auch schwer zu begreifen, wie, wenn diese Lehrweise länger geblühet hätte, ein solches Schwanken aus ihren einfachen Elementen hätte entstehen können. Wogegen es schon in der Entstehungsweise der kirchlichen Vorstellung liegt, daß diese zu einer reinen und gleichmäßigen Trinitätslehre nicht gedeihen konnte. Denn um von der ersten Person, die dies gar nicht in demselben Sinne ist wie die andern beiden, nichts zu sagen, so konnten auch die zweite Person und die dritte einander nicht gleich sein. Denn der zweiten Person lag die Theorie von Hypostasirung des λόγος als einer göttlichen Vollkommenheit zum Grunde, der dritten Person aber nicht. Daher auch jene auf eine bestimmte Weise aus der ersten hervorgeht durch Zeugung, was nur wieder unbestimmt wird durch die Beschränkung, daß es keine der menschlichen ähnliche sein soll; die dritte aber geht auf eine unbestimmte Weise ἀῤῥήτως hervor, welche nur näher bestimmt zu werden versucht durch bildliche Ausdrükke, welche aber bei genauerer Betrachtung wieder durch Beschränkungen müßten unbestimmt gemacht werden. Daher nun auch überall die dritte Person, ohnerachtet aller Protestationen gegen

*) Ep. 185, 2.

irgend eine Ungleichheit, unverkennbar hinter den andern zurück tritt. Eben daher endlich ſtammen im ganzen die große Menge von Formeln, die nur den negativen Charakter von Cautelen haben; welches alles deutlich genug beweiſet, daß die ganze Lehrweiſe weniger von einer beſtimmten Grundlage aus gebildet iſt, als nur aus dem Beſtreben, andere Behauptungen zu vermeiden, und ſich zwiſchen ihnen hindurch zu winden, während man der ſabellianiſchen das Zeugniß der Urſprünglichkeit und Selbſtändigkeit ſchwerlich verſagen kann.

Ueber

seine Glaubenslehre,

an Herrn Dr. Lücke.

(Aus dem Jahrgang 1829 der theologischen Studien und Kritiken.)

Erstes Sendschreiben.

Endlich, mein theurer Freund, habe ich mir so weit Raum 255
gemacht, daß ich sagen kann, fast waren die Federn schon geschnitten und das Papier zurecht gelegt, um an die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre zu gehn. Aber je näher daran, um desto mehr fühlte ich mich von den Schwierigkeiten der Sache beengt. Sie wissen wie ich mich schon öfter geäußert über die zweifelhafte Stellung eines Schriftstellers in solchem Falle, und wie schwer es sei zu entscheiden wie viel er selbst noch dürfe bei einem Werke, welches einmal, so wie es ist, Eingang gefunden hat und ein öffentlicher Besiz geworden ist. Indeß dieses gilt wol mehr von Werken, die dem Gebiete der Kunst angehören oder daran streifen; und es ist ein anderes mit eigentlich lehrhaften Schriften. Hätte ich meine Ansicht ganz und gar geändert, und in einem neuen Buche das alte stillschweigend widerlegt oder wenigstens im einzelnen wesentliche Abänderungen für nöthig erachtet: nun, so stand es einem andern frei, das alte gegen mich selbst zu vertheidigen, ja es auch aufs neue in seiner ursprünglichen Gestalt in die Welt zu bringen; dies betraf mich gar nicht, sobald ich nur erklärt hatte, meine Lehre und Ansicht sei es nicht mehr. Und eben deshalb fühlte ich mich von 256
dieser Seite frei jede Veränderung vorzunehmen, die mir gut dünken würde. Aber der Schuh drükkte mich anderwärts, und ich sah mich in einer ganz andern Lage, als in ähnlichen Fällen

bisher. Je vielfältiger und vielseitiger eine Schrift, die eine Lehre aufstellt, besprochen worden ist, je verschiedenartigere Einwendungen dagegen vorgebracht worden sind, um desto schwerer ist es, das fühlte ich sehr bald, bei einer neuen Durchsicht und Bearbeitung die gänzliche Unbefangenheit zu behalten, ohne welche doch kein Gedeihen möglich ist. Anstatt nur auf die einzelnen Theile selbst und ihr Verhältniß zu einander zu sehen, kurz mit ganzer Seele an dem Werke zu sein, wird der Blick immer nach außen abgelenkt. Der und jener schwebt einem vor, bald bei der einen Stelle, bald bei der andern; ob nicht hier eine Vertheidigung anzubringen wäre, und dort eine zurechtweisende Berichtigung, wobei doch immer die Einheit und Einfachheit des Werkes leiden müßte. Hätte ich mir dieses vorher so arg gedacht als ich es nun fand, ich würde vorlängst, statt das Versprechen einer Ueberarbeitung von mir zu geben, den Verleger ermächtigt haben, soviel Exemplare als er nüzlich und nöthig hielt, unverändert in die Welt zu schikken. Ja noch jezt würde ich ihn bitten es so zu halten und mich jenes Versprechens zu entbinden, wenigstens auf einige Jahre hinaus, bis die sich wunderbar kreuzenden Stimmen verhallt wären, und das Buch hinter späteren Erzeugnissen zurükgetreten; aber mir ist bange, ich könnte mittlerweile abgerufen werden, und hätte dann nichts mehr für mein Buch gethan. Nun also ich doch an die Arbeit gehen muß, weiß ich mir die nöthige Unbefangenheit und Ruhe dazu nicht anders zu erringen, als dadurch daß ich über gar mancherlei mein Herz vorher ausschütte, und dazu habe ich mir Sie ausersehen. Sie sehen, es ist ein reiner Freundschaftsdienst, den ich von Ihnen verlange; und indem ich Ihnen zumuthe mich anzuhören, will ich gar nicht etwa voraus sezen
257 daß Sie selbst mit meiner Glaubenslehre vollkommen einverstanden wären, oder verlangen daß Sie für sie vor den Riß treten sollen. Ich will Ihnen nur Rechenschaft ablegen, was ich bei dieser zweiten Ausgabe zu thun denke und was nicht und warum, damit, was ich nicht kann, für mich abgemacht

sei, und ich es mir bei der Arbeit selbst ganz aus dem Sinne schlagen könne.

Zunächst also muß ich Ihnen gestehen daß mir schon lange und immer störender die Frage eines Freundes in den Ohren geklungen hat, wie ich es denn bei der zweiten Ausgabe mit meinen Gegnern zu halten gedächte. Ich wußte sie nicht abzuweisen, und sie ist doch gar nicht in meinem Sinn. Gegner kenne ich im allgemeinen nur, wo es Absichten gilt und Thaten; der Denker hat nur Mitarbeiter, der Schriftsteller hat nur Leser, und ein anderes Verhältniß kenne ich bei beiden nicht. Hätte ich nun die Absicht gehabt durch mein Buch eine Secte zu stiften oder eine Schule: so könnte ich Gegner haben. Davon weiß ich mich aber völlig frei; und wenn mir hier oder dort einer diese Absicht untergelegt hat, so ist er für mich doch immer nur ein Leser, auf den ich aber freilich einen Eindruck gemacht habe, der mir nicht erwünscht sein kann, weil er nicht wahr ist. Dem Leser aber ist der Schriftsteller zwar schuldig sein Buch so gut zu machen als er irgend kann, aber hernach nichts weiter. Schreibt aber ein Leser etwas über mein Buch: nun wohl, so kehrt sich das Verhältniß um. Er hat kein größeres Recht zu verlangen daß ich ihn lese, wie jeder andere Schriftsteller; und werde ich sein Leser: so bin ich ihm wieder nichts schuldig, als nur das seinige so gut zu nüzen als ich kann. Von irgend einer Art von Pflicht also, Einwürfe zu beantworten, und für die schreibenden Leser wieder ein schreibender zu werden, sehe ich gar nichts ein. Hätte mich also von meinen sogenannten Gegnern einer gründlich überzeugt, etwa daß mein Werk sich selbst aufhöbe, oder daß der Glaube an Gott mit der von mir dargelegten Ansicht nicht consequenter Weise bestehen könne, oder daß ich den christlichen Glauben von der Fantasie abhängig mache, oder — was vielleicht im wesentlichen dasselbe sagen soll — daß ich das Heidenthum wieder in das Christenthum einführen will, oder auch nur daß meine Glaubenslehre sich vollkommen wohl mit dem Papalsystem der

römischen Kirche vertrage —: nur eines von diesen, und es würde nie von einer zweiten Ausgabe meiner Glaubenslehre die Rede gewesen sein, und ich würde eine bequeme Gelegenheit gesucht haben mich von ihr loszusagen. Eben so, wenn ich über einzelne Punkte durch meine Kritiker eines besseren belehrt worden, soll man die Früchte davon in der neuen Ausarbeitung gewiß nicht vermissen; aber je mehr dessen wäre, um desto unangemessener würde ich es finden mich auf diejenigen die mich belehrt besonders zu beziehen. Noch weniger aber kann ich eine Verpflichtung anerkennen, Einwendungen zu widerlegen, die nach meiner Ueberzeugung die Sache gar nicht treffen oder auf Mißverständnissen beruhen. Der Schriftsteller kann dem Kritiker dies nicht schuldig sein, der ja ohnedies sich mit der Sache selbst fortwährend beschäftiget und sich also selbst helfen kann; er kann es eben so wenig dem Publikum schuldig sein, denn dies hat die Acten vor sich, und jeder hat Freiheit für sich selbst zu entscheiden. Auch wüßte ich nicht wie die Gesammtheit der Leserschaft zu mehreren Rechten kommen sollte, als jeder einzelne hat. Ein anderes freilich wäre es, wenn wir beiderseits, meine Kritiker und ich, in einer großen Panegyris zusammen wären mit dem Publikum. Dann kann ich mir freilich denken, daß, nachdem die ersteren geredet, aus dem lezteren sich viele Stimmen erheben würden, daß ich doch auch reden solle. Denn wäre dann schwer nicht Folge zu leisten; aber sie würden mich in große Verlegenheit sezen, weil ich nicht gleich wüßte, auf was für einen geselligen Fuß ich mich eigentlich mit meinen Kritikern sezen sollte. Sagen sie mir nicht in der That großentheils unter den größten Achtungsbezeugungen Dinge wie die obigen und andere, mit denen eigentlich gar keine Achtung bestehen kann? Oder kann ich auch nur die geringste Achtung verdienen, wenn ich so predige wie sie doch alle wissen, oder überhaupt auch nur wenn ich ein Predigtamt verwalte und dabei so denke wie sie mich in meiner Glaubenslehre denken lassen? Unser bonnischer Freund ist hierin besonders stark; aber er ist doch

Bei weitem nicht der einzige, ſondern viele nicht minder achtungswerthe Männer haben ſich eben ſo gezeigt. Ich wüßte wirklich ſchwerlich auch in ſolcher Verſammlung ihnen etwas anderes zu ſagen, als daß ich ſie bäte, um ihrer ſelbſt willen, ſich doch treu zu ſein, und wenn ſie mich für einen ſolchen halten, mich auch gar nicht zu ſchonen, ſondern mit ſolchen Namen zu begrüßen wie ſie mir dann gebührten, aller Lobpreiſungen ſich aber zu enthalten, und das S. V. nur ganz kahl und ohne alle Ausſchmükkung allein auf das D. Th. zu beziehen. Das beſte für mich ſei nur, daß ich nicht der bin, für den ſie mich halten. Weiteres würde ich wol nicht ſagen; außer etwa noch denen welche entgegengeſeztes vorgetragen haben, wie wenn der eine mich einen Gnoſtiker nennt, der andere aber einen Alexandriner, die er den Gnoſtikern gerade entgegenſtellt, wenn der eine mich auf Schelling zurükkführt, der andere auf Jacobi, der eine mir die Principien der Mönchsmoral zuſchreibt, der andere meint, ich ſei, nur ſo eben nicht völlig ausgeſprochen, ein Kyrenaiker — dieſen könnte ich noch ſagen, ſie möchten nur zuerſt dieſes unter ſich ausmachen; eine in ſolchen Fällen bequeme Formel, die kürzlich ein Freund zwiſchen ähnlichen Gegnern mit gutem Erfolge gebraucht hat. Und mehr dürfen auch wol alle die Männer nicht erwarten, deren Anſicht von meinem Werk eigentlich vorausſezt, entweder, daß ich ſo ſtumpfſinnig bin, die Widerſprüche, in denen mein ganzes Leben verwikkelt wäre, nicht zu merken, oder ſo frivol, mir darin wohl zu gefallen, weil mir eben gar nichts Ernſt wäre, oder ſo armſelig, daß ich keine Exiſtenz hätte finden können, außer in einem Beruf der mir eigentlich im höchſten Grade zuwider ſein müßte.

Doch, wenn ich auch von dergleichen Vorausſezungen ganz abſehen wollte, giebt es immer noch andere Gründe verſchiedener Art, warum ich mich nicht entſchließen kann mich auf Antworten mit dieſen und anderen Männern einzulaſſen. Gar viele Einwendungen nämlich beruhen lediglich darauf, daß Säze als die meinigen aufgeſtellt werden, die ich nirgend ausgeſprochen habe,

und zu denen ich mich niemals bekennen könnte, ja auch wol solche, von denen ich das gerade Gegentheil gesagt. Wie kommt z. B. unser Delbrück wol dazu, vorauszusezen, meine Lehre würde ja wol auch Wiedergeborne außer der christlichen Kirche annehmen? Ist es wol möglich daß er die einschlägigen Lehrstükke auch nur flüchtig angesehen haben kann? Wie kommt Hr. Rust dazu, aus einer Stelle, worin ich sage, der Gott der Kinderjahre sei mir verschwunden, zu folgern, ich habe die kindische Form der Frömmigkeit festgehalten? Und am Ende will er gar hieraus mein ganzes System erklären! Ein anderer würdiger Mann aber aus der Tübinger Schule will ein vermeintliches Zurükktreten des historischen Christus in meiner Lehre aus etwas folgern, was ich von Christus als λόγος Gottes, noch abgesehen von seiner Erscheinung in einer besonderen Person, soll gelehrt haben. Aber diese ganze Vorstellung kommt bei mir nirgend vor, und unser Freund Nitzsch hat ganz Recht, daß sie zu denen kirchlichen Begriffen gehört, die sich meinem Standpunkt eher entziehen. Vielleicht aber ist dieser Theologe desselben Weges gegangen mit Herrn Prof. Baur, der deshalb, weil ich von einem urbildlichen und einem geschichtlichen in Christo rede, mir einen zwiefachen Christus unterschiebt, einen urbildlichen und sei-
261 nen historischen, und gar den lezten, von dem allein ich doch immer rede, dem ersten tief unterordnet. Ich glaube dies um so mehr, als jener selbige mir auch den Saz unterlegt, der innere Christus habe *auch* — ich muß dies schon ganz gegen meine Gewohnheit unterstreichen, denn der ganze Accent liegt auf diesem *auch* — in einer historischen Person erscheinen müssen; als ob auch nur eine Spur von einem inneren Christus vor dem historischen bei mir vorkäme! Doch diese Schule, wo sie auf meine Glaubenslehre zu sprechen kommt, ist außerordentlich reich an solchen Einlegungen und Unterschiebungen. Was ich ausdrüklich gegen dergleichen idealistisches Zeug gesagt habe — vergleichen Sie nur Tübing. Zeitschr. I. S. 251 —, das wird dafür gewendet; und wenn es nicht anders geht, so muß es so

hen, daß, weil durch das, was ich sage, eine Voraussezung, Hr. Baur macht, nicht beseitiget ist, eben diese Voraussezung meinige sein muß. Ja, ich habe in zwei verschiedenen Aufsen dieser Schule lesen müssen, nach mir erfolge die Mittheiung der Unsündlichkeit und Vollkommenheit Christi durch Lehre d Beispiel, da ich doch B. II. S. 213 das gerade Gegenil sage. Wenn mir nun gar solche Säze als die meinigen sgestellt werden, als, es könne nichts in dem historischen heile, der Glaubenslehre nämlich, sein, was nicht zuvor in m idealen oder philosophischen gewesen, oder daß ich drei momente in der Idee Gottes statuire, von denen noch dazu ei so schlecht gefaßt sind, daß sie sich nicht einmal ausschlieen, oder daß ich von dem über alle Veränderung erhabenen Gott den der Zeit unterworfenen Gott unterscheide: so kann ch gar keinen Beruf fühlen mich in den Streit zu mengen, den diese Herren mit einem Schleiermacher führen, in dem ich mich gar nicht wieder erkennen kann. Und wer so folgern kann, wem alles auf das Leben Christi in uns ankomme, dem müsse der Tod Christi und mit demselben die ganze historische Person Christi überflüssig erscheinen, der hat eine Logik auf die ich 202
nicht verstehe. Es thut mir bei der hohen Achtung, die ich für Hrn. Dr. Steudel hege, leid, dasselbe sagen zu müssen von der Art wie er meint mich, hätte ich damals gelebt, mittelst meiner eigenen Lehre in den Muhamedanismus hineinlokken zu können, indem er dem, was ich das Einswerden des sinnlichen und höheren Selbstbewußtseins nenne, den muhamedanischen Sühnebund zwischen beiden substituirt. Diese Instanz verschwindet ja gänzlich, wenn man das liest, was in meiner Einleitung selbst über den Muhamedanismus gesagt ist.

In anderen Fällen weiß ich die Sache nicht zu handhaben, weil mir der Grund des Zwiespaltes, wenn er nicht ein bloßer Wortstreit ist, viel zu tief zu liegen scheint, als daß ich ihn sollte schlichten können. So geht es mir mit Hrn. Dr. Bretschneider. Der Zwiespalt, den er zuerst aufstellt, scheint mir

nämlich sehr leicht gehoben. Dieser Theologe läugnet die I
lität zwischen Gefühl und Selbstbewußtsein, indem er mic
bewußtlose Gefühle verweiset. Hierin liegt nun nichts an
als daß er den Ausdrukk Gefühl anders braucht als ich; a
über den Gebrauch von Selbstbewußtsein sind wir einig. W
ich ihm also den Ausdrukk Gefühl, in dem Sinn wie er
gebraucht, gleich Preis gebe; und wenn ich nun sage daß
Erklärung von Bewußtsein, es sei ein Wissen von der jed
ligen Art von Bestimmung unseres Seins, gerade das au
was ich unter Selbstbewußtsein verstehe, nur daß ich nicht
gern den Ausdrukk Wissen hier gebrauchen würde, — ich bi
aber, ich kann das als bekannt annehmen, daß mir an bestim
ten Terminologien wenig gelegen, wenn ich nur zu der Üb
zeugung gelangen kann, daß ich dasselbe meine wie der an
dere —: so ginge die Uneinigkeit zwischen uns erst spät
nämlich dabei, daß Hr. Dr. Bretschneider meint, auf demjenigen
263 Gebiet, wohin die Frömmigkeit gehört, hänge eben die Be
stimmtheit des Seins selbst, und also auch das Wissen um
selbe, erst ab von der Auffassung der Ideen, weil das Gefü
sich nur auf das gedachte beziehen könne. Ich kann dieses
so verstehen, man müsse erst die Idee Gott gefaßt haben, ehe
man zu dem Wissen von jener Bestimmtheit des Seins gelan
gen könne. Freilich muß ich dies gänzlich verneinen; ich
brauchte aber zunächst nur zu sagen, ich rechnete ein früheres
Auffassen der Idee Gottes nicht mit zur Frömmigkeit, weil es
weder ein Wissen um die Art der Bestimmtheit meines Seins
ist, noch sich aus diesem erst entwikkelt. So schiene es freilich
wieder nur Streit um das Gebiet eines Wortes zu sein; aber
genauer betrachtet liegt eine so tiefgewurzelte Verschiedenheit
zwischen Hrn. Dr. Bretschneider und mir zum Grunde, daß ich
um so weniger hoffen kann sie auszugleichen, als ich eigentlich
alles was ich dazu thun kann schon gethan habe, und also
nur schon mit anderen Worten gesagtes sagen müßte. Denn
wenn ich nun zuerst jenen bekannten ägyptischen Mönch von

be, welcher verzweifeln wollte, als man ihm zumuthete sich
t nicht länger mit körperlicher Gestalt zu denken, und wel-
also gewiß die Idee Gottes, welche Hr. Dr. Bretschneider
Sinne hat, nicht selbstthätig aufgefaßt hatte, vielmehr auch
überlieferte Vorstellung des höchsten Wesens durch seine Un-
igkeit verdunkelte: will man dem armen die Möglichkeit ab-
chen, daß seine Frömmigkeit reiner und besser gewesen sein
me als seine Idee, wenn doch das gefühlte sich nur auf das
achte beziehen kann? Und wenn es so viele tausende giebt,
en Vorstellungen von Gott, wenn auch nicht eben so grob,
h immer noch höchst unvollkommen sind, deren Frömmigkeit
er schlicht und rein ist: soll ich nicht glauben dürfen, die
ömmigkeit als Bestimmtheit des Selbstbewußtseins könne vor-
nden sein, auch ehe es noch zu einer Auffassung der Idee
ottes gekommen? Und wenn ich mich nun auf das Bewußt-
in der Freiheit, nämlich auch als Selbstbewußtsein, berufe: 264
ird man sagen, auch dieses könne nicht anders vorhanden sein,
s nachdem die Idee der Freiheit aufgefaßt worden, und wer
iese Idee nicht aufgefaßt habe, der könne auch nicht als ein
ch seiner so bewußter handeln? Und wenn ich als Gegenstück
u meinem Mönch eine Menge von raisonnirenden Menschen
ufstelle, welche die Idee Gottes aufgefaßt haben, und mit der-
lben, wie mit allen andern leitenden Gedanken, rechnen und
dgern, aber das gefühlte, wozu sie das gedachte haben, kommt
ar nicht nach und läßt sich nirgend in ihrem Leben spüren:
ll ich dennoch nicht sagen dürfen, daß die Auffassung der
Idee Gottes, an und für sich betrachtet, nicht zur Frömmigkeit
gehöre und nicht nothwendig das erste darin sei? Aber nicht
wahr, lieber Freund, das alles habe ich schon mannichfaltig ge-
sagt; wozu also die Wiederholung? Zwischen dieser Ansicht und
der meinigen sind die Acten meines Erachtens so weit geschlos-
sen, daß jeder für sich prüfen und entscheiden muß; die Deute-
rologien würden nur Palillogien sein. — Ich weiß nicht, ob
Ihnen in die Hände gefallen ist, was ähnliches in des sel.

Tzschirners Briefen eines Deutschen steht; es hat damit ziemlich dieselbe Bewandtniß wie mit dem obigen. Wenn er sagt, das ursprünglichste in der Frömmigkeit sei eben so wenig Gefühl als Wissen oder Thun, sondern die Gesinnung: so scheint er jene drei einander zu coordiniren, die lezte aber als ein innerlicheres und höheres bezeichnen zu wollen. Ich aber stelle, was ich Gefühl nenne, nicht ganz so wie er, sondern eher so wie er die Gesinnung stellt, und bediene mich nur des lezteren Ausdrukks nicht, weil er dem Sprachgebrauch nach eine Färbung überwiegend nach dem praktischen hin an sich trägt. Wenn ich mir aber denke die Neigung eines frommen Menschen, alle seine Affectionen mit dem Gottesbewußtsein zu verbinden und durch gleichsam aufzulösen: so constituirt diese eigenthümliche Gefühls-
265 weise, aus der sich übereinstimmende Denkweisen und Handlungsweisen entwikkeln, offenbar seine Gesinnung. Und so schien denn der Zwiespalt zwischen uns auch sehr leicht beseitigt werden zu können. Wenn ich aber dann wieder sehe, wie auf dieser treffliche Mann zu glauben scheint, das Gefühl gehe immer erst von der Vorstellung aus, und wie er deutlich ausspricht, der lezte Grund des Glaubens bleibe immer die Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang der ergriffenen Ideen: so muß ich mich wieder darauf zurükkziehen, daß, was ich unter dem frommen Gefühl verstehe, gar nicht von der Vorstellung ausgeht, sondern die ursprüngliche Aussage ist über ein unmittelbares Existentialverhältniß, und ich finde mich wieder in derselben Opposition, wie gegen Hrn. Dr. Bretschneider. Ich setze voraus, lieber Freund, daß Sie den frühzeitigen Verlust des frommsinnigen und kräftigen Tzschirner eben so innig bedauern als ich, und so trauen Sie mir auch wol zu, daß ich auch Hrn. Dr. Bretschneiders mannichfaltige Verdienste anerkenne. Wenn ich Ihnen also mitzutheilen versuche, was ich von dem Grund der zwischen ihnen und mir obwaltenden Differenz glaube: so werden Sie dies nicht so deuten, als ob ich etwas zum Nachtheil dieser Männer sagen wollte. Es giebt gewiß in unserm

ßen Kirchengemeinschaft sehr viele Theologen, welche sich die
n Beruf gewidmet haben, ehe sie an sich selbst viel von christ-
er Frömmigkeit erfahren hatten. Daß ich dieses für etwas
ngelhaftes halte, kann jeder wissen, der nur einmal in meine
ncyclopädie hinein gesehen hat; aber ich sehe auch ein, daß es
vermeidlich ist in der gegenwärtigen Lage der Dinge. Und
ist es ja schön, wenn sich nur in vielen solcher Männer auf
anlassung ihrer geistigen Beschäftigung mit diesen Gegen-
nden allmählig eine lebendige christliche Frömmigkeit ent-
ickelt. Nur sollten sie nicht, was — mit dem seligen Sem-
r zu reden — ihre besondere Geschichte ist, als etwas all-
meines feststellen, wie ein anderer berühmter Theologe gere-
n in der Formel gethan hat, die Religion sei eine Tochter
r Theologie. Dem müssen ja nothwendig diejenigen wider-
rechen, die eine fromme Jugend gehabt haben, ehe ihnen ein
edanke gekommen war an ihren künftigen Beruf, und die also
us ihrer besondern Geschichte wissen daß die Frömmigkeit un-
bhängig ist von jeder Einsicht in irgend einen Zusammenhang
griffener Ideen. Diesen Widerspruch lege nun auch ich ein,
nd thue damit — wenn gleich meine Sprache nicht immer die
nige ist — nichts anderes als was eine zahlreiche Schule seit
hr als einem Jahrhundert immer gethan hat. Aber sollten
ir jener Behauptung nicht alle widersprechen? Wenn man
uch jezt nicht mehr im allgemeinen sagen kann daß es den
Weisen verborgen bleibe, haben wir nicht alle Ursache Gott zu
anken, daß er es vorzüglich den Unmündigen offenbart hat, das
ißt denen, deren Frömmigkeit gar nicht weit her sein müßte,
enn sie auf einem complexus von Ideen beruhen sollte? War
icht auch unser Luther ein solcher, und fing erst an über seine
römmigkeit nachzudenken, als es galt ihren Besiz festzuhalten,
daß seine Theologie offenbar eine Tochter seiner Religion
ar? Und wie möchte es um unsere evangelische Kirche stehen,
enn nicht das lebendige evangelische Christenthum so tiefe
Wurzel geschlagen hätte in dem unspeculativen unphilosophi-

schen Volk, dessen Frömmigkeit so entfernt ist auf dem ge
ten zu beruhen und in einem eingesehenen Zusammenhang
Ideen gegründet zu sein, daß es großentheils erst eben a
allmählig denken lernt. Ich nun bin mit, Gott sei Dank,
len anderen überzeugt, daß dennoch unsere Frömmigkeit und
jenes Volks gar nicht verschieden sind von einander; weg
jene Voraussezung denen, welche nicht fähig sind erst
das gedachte innerlich aufgeregt zu werden, und zumal —
es doch hier sein müßte — vor allem eigenen Interesse ha
nen Kreis von Ideen zu fassen, die Frömmigkeit entweder
207 abspricht, oder ihnen nur eine von der Frömmigkeit der
kenden abgeleitete, in ihnen selbst nicht begründete, gest
woraus uns dann eine Hierarchie der intellectuellen Bild
ein Priesterthum der Speculation entstehen würde, welches
meines Theils nicht allzu protestantisch finden kann, und m
ches mir auch, wo immer ich das Geschikk gehabt habe de
selben zu begegnen, niemals ohne einen gewissen papistis
Anstrich erschienen ist. Damit hängt natürlich auch ein
verschiedene Ansicht von dem kirchlichen Dienste des Worts z
sammen. Jene machen alle christliche Ansprache zur Belehrung
und zwar nicht nur in so fern, als dem Volke die Schrift in
fremder Sprache gegeben und fremden Sitten entsproßen,
muß aufgeschlossen werden, sondern um zu versuchen, wie
es sich durch allmählige Uebergänge in jenen Zusammenhang
von Ideen einführen läßt. Uns andern hingegen kommt es
mer nur an auf eine klare und belebende Darstellung der
meinsamen inneren Erfahrung; und was als Lehre erscheint,
hiezu nur Vorbereitung und Mittel. Wir dünken uns
unseren Gemeinen etwas ganz neues zuzubringen, indem
etwa in einem ersten Cursus ihnen die Ideen mittheilen
im zweiten darauf die Frömmigkeit begründen; sondern der
ist gemeinsam, und wir dienen unseren Brüdern nur dadu
daß wir denselben ihnen genauer darlegen und Freude daran,
wie Sorge dafür, bei ihnen erwekken. Eben so nun entfern

beide Theile von einander ſehr natürlich gleich in dem Be-
ſ der Dogmatik. Denn den erſten muß ſie ja wohl die Zu-
menſtellung der Ideen ſein, aus welchen ſich erſt die Fröm-
keit erzeugen ſoll, oder vielleicht gar ſoll ſie dieſe Ideen be-
ſen, wie denn der ſel. Tzſchirner ausdrükklich darüber klagt,
die von mir gewählte Methode kaum einen Beweis zuläßt.
hingegen weiß gar nichts von ſolchen Ideen und noch we-
er von Beweiſen derſelben, und überhaupt nicht, wo eine
ogmatik her kommen ſollte, wenn nicht die Frömmigkeit ſchon
wäre. Dabei, lieber Freund, fällt mir eine vor kurzem neu 208
ſgegangene Zeitſchrift ein, welche über dieſes Thema präludirt
d mich beklagt, daß ich die praktiſche Anwendung der Dog-
atik für die theologiſche Kunſt mit der Dogmatik ſelbſt ver-
echſele. Das iſt nun freilich auch wieder nur ein Streit um
n Wort; denn ich habe es ja deutlich genug geſagt, daß meine
Dogmatik gar keine anderen Anſprüche macht. Wer alſo von
er Dogmatik verlangt, ſie ſolle mit Beiſeitſezung alles poſiti-
en, als welches nur eine hiſtoriſche Einkleidung ſei, nur nach
er reinen Wahrheit eines allgemeinen Vernunftglaubens fragen,
er gebraucht das Wort in einem andern Sinne als ich, und
war für etwas, wogegen ich lange meinen Verdacht zu erken-
en gegeben habe, ob es auch zu Stande kommen könne. Wes-
halb mir aber der Aufſaz, in dem übrigens wol auch Sie,
wenn Sie ſich ſeiner erinnern, wenig klares und feſtes wer-
den gefunden haben, jezt einfiel, das iſt dieſes. Der Verfaſſer
ſucht eine Darſtellung, welche für die ſogenannte — denn an-
ders kann ich mich einmal nicht ausdrükken — natürliche Re-
ligion daſſelbe ſei, was die Dogmatik für die chriſtliche; denn
er will jene reine Wahrheit des ſelbſtſtändigen Vernunftglau-
bens aus dem urſprünglichen reinen Menſchengefühl ſchöpfen.
Nun tröſte ich mich gern über dieſe nur beiläufig angedeutete
Sublimirung meiner Methode in jene luftige Region hierin,
daß kein gefährliches oder zerſtörendes Sublimat dadurch zu
Stande kommen wird, ſondern eben gar nichts. Aber ganz an-

ders ist es mit jener Begründung der Frömmigkeit durch Einsicht in den Zusammenhang ergriffener Ideen. Denn wenn nun, wie jener Verf. sich ausdrükt, das positive durch Philosophie construirt wird, und die Construirenden lange genug auf jene Armen, die gar nicht dahinter kommen können, wie es mit ihrer Frömmigkeit zusammenhängt, herabgesehen: so müssen sie sich am Ende doch unter einander gestehen, daß ihre Speculation das positive nicht würde construirt haben, wenn sie es nicht schon gefunden hätte, und daß also die Frömmigkeit, wie sie sich wirklich findet, das unbegründete, willkührliche, zufällige, also nichtige ist, womit die Philosophie Ehren halber gar nichts zu thun haben kann. Und kommt dann dieses noch glüklicher Weise aus, daß die Philosophie in jenen kältesten Polarkreisen, wohin nur wenige vordringen, allein thront, und daß sich die Frömmigkeit aus den Ideen gar nicht entwikelt: so ist leider zu besorgen, daß gar viele edle, zumal junge Gemüther aus Ehrfurcht gegen die Philosophie sich der Frömmigkeit ebenfalls entschlagen und sie den nichtwissenden überlassen werden. Für diese nun bleiben immer wir andern, und suchen ihnen ohne Beweis und Ideen, mittelst des alten λόγος ἐνπόδεικτος, ihre Frömmigkeit klar zu machen und zu befestigen; aber für jene, die uns treffliche Hülfe hätten leisten können, wären sie nicht auf diesen Abweg geführt worden, ist es doch jammerschade. Doch ich lenke ein, wovon ich abgeschweift, und frage Sie nun, ob Sie es mehr als ich für thunlich halten, einen so tief eingewurzelten und weit greifenden Zwist, der nur durch die That, durch den Ausschlag der gegen einander strebenden Wirksamkeit beider Partheien erschöpft, oder durch wechselige allmählige Verständigung gelöst werden kann, durch Disputationen von einem einzelnen Punkt aus zu schlichten? Ich bin gewiß, Sie verneinen die Frage, und billigen also mein Schweigen.

Und gewiß werden Sie auch das natürlich finden, daß ich mich nicht verpflichtet finden kann, mich auf die sonderbarste

Mißverständnisse einzulassen, von denen ich mit dem besten Gewissen behaupten kann, daß ich sie nicht verschuldet habe. Oder meinen Sie, es lohne noch einen besonderen Apparat beizubringen zu meinen ersten Erklärungen, damit niemand weiter glauben könne, durch die absolute Abhängigkeit von Gott werde die menschliche Freiheit aufgehoben? Ich könnte verzweifeln über die Forderung; denn ich weiß mich nicht deutlicher darüber auszudrükken, als ich schon gethan habe. Ich glaube aber auch, es ist jezt weniger nöthig; denn wer da meint die menschliche Freiheit auf solche Weise denken zu müssen, daß sie mit jener Abhängigkeit nicht besteht, der spiegle sich nun an einem würtembergischen Theologen, dessen ich auch schon oben gedacht, und der sich in diesem Streit auf den Punkt gestellt hat zu sagen, daß allerdings in dem Willen der Allmacht, daß außer Gott freie Wesen sein sollten, ein in sich nicht erklärbarer Act göttlicher Selbstbeschränkung liege. Wenn ich gesagt hätte daß dieß folge aus der Verwerfung meiner Ansicht: so würde sich das bekannte Geschrei erhoben haben über sophistische Dialektik oder Consequenzmacherei. Nun aber ein schlichter Mann, dem sein logisches Gewissen zu schaffen macht, sich ein Herz faßt es selbst gerade heraus zu sagen, wird es mir doch erlaubt sein es stillter zu acceptiren. Und so, denke ich, sind über diesen Punkt die Würfel geworfen, und jeder kann wählen. Wer sich einen Gott denken kann, der Acte der Selbstbeschränkung ausübt, der kann sich dann auch mit einer Freiheit schmeicheln, welche sich über die absolute Abhängigkeit erhebt; wer sich hingegen mit solchen Acten Gottes nicht zu befreunden vermag, wie ich denn meine Unfähigkeit hiezu gern bekenne, der bringe die Vorstellung von einer absoluten Freiheit gegenüber der absoluten Abhängigkeit, dergleichen ich auf keine Weise zugeben kann, zum Opfer. Aber es giebt noch andere Mißverständnisse über diesen Punkt, in Beziehung auf welche ich mich in gleichem Falle befinde. Ich gebe es ja wol Hrn. Dr. Steudel von ganzem Herzen zu, daß wir in Anerkennung unserer Abhängigkeit auch un-

sere Weltansicht bestimmen, und ich hoffe, ein großer Theil meiner Glaubenslehre ist nichts anderes als die Darstellung dieſer Weltansicht; ja, wenn es mir noch würde, eine christliche Sittenlehre auszuarbeiten: so sollte diese wol von Anfang bis zu
271 Ende nichts anderes sein, als die Darstellung der unter dieſer Anerkennung gefaßten Willensbestimmung. Aber wie nun daraus folgen soll, daß die Frömmigkeit nicht unmittelbarer im Gefühl ihren Siz habe, als im Willen und im Erkennen, da doch die Frömmigkeit jene Anerkennung selbst ist, fromme Weltansicht aber und Willensbestimmung erst — nach Hrn. Steudels eignen Ausdrükken — aus derselben folgen, das kann ich nicht einsehn. Nur dämmert mir etwas aus der Stelle selbst, die ich im Auge habe *), nämlich, ich könne so mißverstanden sein, als ob nicht die Anerkennung selbst die Frömmigkeit sei, sondern das In dieſer Anerkennung Lust und Unlust Hinnehmen und sich dem Schikksal Fügen. Dieſes aber ist mir schon eine fromme Willensbestimmung und Handlungsweise; und ich bin mir gar nicht bewußt, irgend wodurch ein solches Mißverständniß veranlaßt zu haben. Oder wenn gar das schlechthin abhängig Sein deshalb bedenklich gefunden wird, weil damit nicht bestehen könnte daß wir als freie Wesen die göttliche Bestimmung zu verwirklichen haben, ferner daß dieſes Verwirklichen ein Verhältniß der Wechselwirkung mit Gott sein soll, und eben so daß, wer sich seiner als bloß schlechthin abhängig bewußt wäre — welches bloß aber gar nicht von meiner Fabrik ist —, auch kein Selbst mehr sein könne, was soll ich dazu sagen? Und Hr. Dr. Bretschneider, als er mir entgegnete, das absolute Abhängigkeitsgefühl ohne Idee des Guten könne nur Furcht und Grauen sein, und das Christenthum könne nicht so begründet werden — welches leztere immer nur heißen darf Erklärt werden, denn von einem Begründen ist gar nicht die Rede bei mir —, muß wol vergessen haben, daß es dort eben auf

*) Tüb. Zeitschr. I. S. 100.

eine Erklärung ankam, welche alle Arten von Frömmigkeit unter sich begriff, also auch jene allerniedrigsten, welche sich nur als Furcht und Grauen äußern können. Ich mag nun freilich nicht gern von Gefühl den Ausdrukk dunkel gebrauchen, weil er ein- 272
mal für Vorstellung üblich ist; aber wenn nun auf jener Stufe das Gefühl der absoluten Abhängigkeit, so lange das Etwas noch unbestimmt ist, ein dunkles sein soll: so werden doch noch lange nicht alle dunkeln Gefühle Frömmigkeit, weil sie ja nicht alle eine absolute Abhängigkeit aussagen. Aber freilich, Hr. Bretschneider meint, die absolute Abhängigkeit müsse eben so gut auf Welt bezogen werden können als auf Gott, weil nämlich auch vieles in der Natur keine Gegenwirkung gestatte, und so könnten denn freilich viele dunkle Gefühle dazu kommen Frömmigkeit zu sein, nur nicht in meinem Sinne! Oder könnte wol jemand aus meinen Worten herauslesen daß Frieren oder Schwizen eine absoluts Abhängigkeit beweisen? Aber es liegt wol darin, daß Hr. Bretschneider meint, da das Gefühl immer nur eine gegenwärtige Hemmung aussage, so könne es auch immer nur eine relative Abhängigkeit aussagen. Das gilt wol von dem sinnlichen Gefühl, woran sich das geistige entwikkelt; aber nicht vom diesem selbst. Noch sonderbarer ist das Mißverständniß, daß, was ich als Hemmung des höhern Lebens bezeichne, erklärt wird als das Ein persönliches oder individuelles Sinnenleben constituiren wollen, beinahe als ob ich das zeitliche Dasein an und für sich für den Abfall erklärte, da ich doch diesen immer nur darin finde, wenn das Gottesbewußtsein ausgeschlossen wird. Doch was soll ich noch einzelnes anführen, wo mir zulezt ein so allgemeines Mißverständniß entgegentritt, als ob die in meiner Glaubenslehre aufgestellte Analyse des Selbstbewußtseins etwas anderes sein wollte als ganz einfach und ehrlich nur empirisch! Denn deshalb wirft mir Hr. Bretschneider meine Theorie der Erbsünde als eine Inconsequenz vor, weil diese wirklich empirisch sei. Sagen Sie doch, ist es wirklich nicht deutlich genug, daß, wo ich von Bewußtsein der

Sünde, von Erlösungsbedürftigkeit, von der Befriedigung welche wir bei Christo finden, rede, ich wirkliche erfahrungsmäßige Thatsachen meine, und nicht etwa vor der Erfahrung hergehende
273 Thatsachen des Bewußtseins? Steht es nicht schon vor dem Text im Motto? Steht es nicht schon vor der ganzen Dogmatik in der Encyclopädie? Wahrlich, es wäre mir bei tausend Meilen nicht eingefallen, daß irgend jemand mich anders verstehen könnte; vielmehr war das der Punkt, über den ich in der allervollkommensten Sorglosigkeit war. Und nichts hätte ich mir weniger versehen, als daß ich mit den speculativen Dogmatikern so mannichfaltig zusammengestellt werden sollte, unter denen ich nicht einmal als Dilettant aufzutreten vermöchte, indem ich auch gar nicht darauf eingerichtet bin, in der Dogmatik zu philosophiren. Das soll ich aber durchaus, wie wenig ich auch will. Und wie sonderbar wird es mir aufgedrungen! Man solle ja nicht mein Gottesbewußtsein mit Bewußtsein von Gott verwechseln. Und es findet sich hernach, das Gottesbewußtsein in dem Menschen solle Gott selbst sein. Ich armer! Wenn ich glaube mich der größten grammatischen Schärfe zu befleißigen, schlägt es mir ganz entgegengesezt aus. Wenn aber doch Selbstbewußtsein, Weltbewußtsein, Gottesbewußtsein im Zusammenhang mit einander vorkommen: kann wol mit Recht die in Zusammensezung anders verstanden werden als die andere? Ist das Weltbewußtsein in dem Menschen auch die Welt selbst? Und wenn ich auch sage, das Gottesbewußtsein sei das Sein Gottes in dem Menschen: muß nicht ein jeder, der mit dem Ausdrukk Allgegenwart einen Begriff verbinden will, ein Sein Gottes in anderem zugeben? Ist aber dieses deshalb Gott selbst? Eben so wenig, als ich mir aufbürden lasse, daß das Sein Christi in uns, wovon Er selbst redet, Er selbst sei. Sie lächeln? als ob ich das auch gesagt haben sollte? Freilich soll ich es auch gesagt haben. Das ist ja eben der ideale Christus, auf den es mir allein ankommen soll, der zugleich das Gottesbewußtsein selbst ist, und der Typus des Menschen wie er sein

soll; wogegen, wenn ich den historischen Christus entschwärze, 274
ich aus diesem — auch durch sonderbare Mißverständnisse und
Uebersehungen, die aber schon ein jüngerer Freund fast hinrei-
chend auseinandergesezt hat — nicht mehr zu machen weiß als
was etwan Aristoteles auch war. Doch ich bin weit entfernt
zu glauben, daß Hr. Prof. Branis sich diesen besonders ausge-
sucht hat, weil er etwa weiß daß ich auf ihn, wenn von der
eigentlichen Speculation die Rede ist, eben nicht am meisten
halte. Vielmehr erlauben Sie mir hier noch ein Paar Wört-
chen für diesen Mann, dem ich nicht nur Dank schuldig bin,
weil er einer der ersten war sich ausführlich mit meiner Glau-
benslehre zu beschäftigen, sondern den ich wahrhaft hochschäze,
und dem ich vollkommen Recht gegen mich geben würde, wenn
ich das behauptete, was er mich behaupten läßt. Nämlich er
kann mit Recht von mir verlangen, daß die geschichtliche Form
der Erlösung schon mit Christo selbst anfangen, also auch, daß
sie in ihm zuerst als minimum gesezt sein soll; aber er kann es
doch nur von mir verlangen, so wie es mit der Voraussezung
stimmt, die ich einmal als die christliche Grundvoraussezung an-
genommen, nämlich der Kraft nach ist sie ganz und ausschlie-
ßend in ihm gesezt, und in seiner Person keine Spur von Er-
lösungsbedürftigkeit. Diese Voraussezung halte ich aber auch so
fest, daß ich mich durch keine einzelne biblische Stelle, die etwas
entgegengesezтes zu enthalten scheint, irre machen lasse. Der
Unterschied zwischen Entwikkelung und Kampf läßt sich sehr fest
halten. Aber Kampf mit sich selbst, um eine Ergebung in den
Willen Gottes zu erkämpfen, diesen für Sünde zu achten, ist
eine Strenge, von der ich mich nicht dispensiren kann, und ei-
nen solchen kann ich daher Christo nicht zuschreiben, ohne die
Grundvoraussezung zu zerstören. Demohnerachtet war die Er-
lösung als Thatsache in der That noch Null auch nach der Er-
scheinung Christi vor seiner darauf gerichteten Thätigkeit, und
so blieb sie auch als geschichtliche Erscheinung etwas sehr gerin-
ges, so lange Christus auf Erden war. Dies werde ich mich 276

nie weigern zuzugeben; aber es folgt auch gar nichts daraus, was mich irgend beschweren könnte. Denn daß auch die Kraft der Erlösung in Christo ein minimum gewesen sein müßte, das hängt mit meiner Darstellung nicht zusammen; denn nur mit der ihm einwohnenden göttlichen Kraft wird er diese besondere geschichtliche Person. Wer dieses nicht annehmen kann, der kann aber nicht nur das System meiner Glaubenslehre nicht in seine Gesinnung aufnehmen, welches in dieser Beziehung gar nichts eigenthümliches aufstellt, sondern auch das kirchliche System nicht, zu welchem sich doch Herr Branis, soviel ich weiß, mit voller Freiheit bekennt; sondern er muß sich dann zu derjenigen Ansicht wenden, welche allerdings auf eine gemeinsame Erlösung aller durch alle hinausläuft, in der Christus nur einen ausgezeichneten Punkt bildet. Wie aber etwas ähnliches auch jemand für meine Lehre hat ausgeben können, begreife ich noch weniger. — Doch ich kehre zurükk, wovon ich abgeschweift bin. Denn was meine Christologie im allgemeinen betrifft, so genügt es mir schon jeden an das zu verweisen was mein Freund Nitzsch mir bezeugt. Aber jenes Gottesbewußtsein, welches Gott selbst sein soll, wovon ich nichts gesagt habe, jene doppelte Gott, ein unveränderlicher und ein der Zeit unterworfener, wovon ich nichts gesagt habe, und jene drei Momente die ich in der Idee Gottes unterscheiden soll, wovon ich nichts gesagt habe, dies alles, wiewol gar wenig unter sich zusammenstimmend, und mehreres der Art hängt zusammen mit meinem vorausgesezten Pantheismus.

Und über diesen mich zu erklären bin ich freilich schon so oft aufgefordert worden, daß ich die Stimmen nicht überhören kann. Auch will ich mich nicht bloß hinter unseres Freundes Nitzsch Wort schüzen, daß nun einmal das Christenthum zu etwas in gewissem Sinne pantheistischem hinneige. Denn es mag wol etwas sein an der Warnung eines andern Theologen, man solle sich mit dem Worte vorsehen, weil in diesen Tagen die Unwissenheit mit nichts so sehr ihr Spiel treibe. Ich will

nicht gerade behaupten daß es die Unwissenheit thut; denn ich weiß, daß es nicht angenehm ist so gescholten zu werden; aber Spiel genug wird damit getrieben. Allein was soll ich machen, wenn ich nirgend erfahren kann woher die Voraussezung eigentlich kommt? Der sel. Tzschirner nimmt es als eine bekannte Sache an; denn wo er von dem ästhetischen Princip redet — eine Zusammenfügung, die ich mir freilich auch gar nicht aneignen kann — bin ich doch vorzüglich gemeint, und er sagt, dieses sei vorzüglich zu erklären aus der schellingschen Philosophie, welche den Pantheismus Spinozas erneuert habe. Eben so ist auch anderwärts gesagt worden, meine wahre Absicht sei das Christenthum nach dem Pantheismus, einer mit demselben ganz unverträglichen Philosophie, umzudeuten und zu modeln. Wenn das nun einem vorgeworfen wird, der so laut und wiederholt gesagt hat, die christliche Lehre müsse völlig unabhängig von jedem philosophischen System dargestellt werden: so müßte doch die Behauptung mit den stringentesten Beweisen versehen sein; und niemand sollte es auch nur nachsagen, ohne sich auf diese Beweise zu berufen. Wenn aber, wozu ich mich nie bekannt habe, als bekannt angenommen wird, ohne daß es irgend jemand bewiesen hätte, was soll ich thun? Eben so schreibt mir Hr. Dr. Bretschneider eine Abhängigkeit von der schellingschen Philosophie gemeinschaftlich mit Hrn. Marheinecke und Hrn. Hase zu, und meint, wir zeigten sie darin daß wir die Weltentwikkelung als eine werdende Persönlichkeit Gottes betrachteten, item die Gegensäze des individuellen und absoluten als Sünde. Ich für mich kann nun doch nichts anderes thun, als protestiren, bis man mir zeigen wird, wo eines von beiden in meinen Schriften vorkommt. Die Ausdrükke sind schon gewiß nicht die meinigen, sondern Hrn. Dr. Bretschneider müssen ganz 277
andere vorgeschwebt haben, die er in diese mir völlig fremde Terminologie übertragen hat. Aber dann würde es doch erst darauf ankommen, die Richtigkeit der Uebertragung darzuthun. Mir ist nichts bekannt, weder in meinen Aeußerungen über die

Sünde, noch in denen über die Welt, was hiezu auch nur Veranlassung hätte geben können. Ein würtembergischer Theologe schreibt mir die Säze zu, daß das Unendliche, Göttliche selbst das eigentliche Wesen der Dinge sei und den immanenten Grund ihres Seins und Lebens ausmache. Item, daß das göttliche unendliche Leben aus dem Zusammenwirken verschiedener attractiver und expansiver Kräfte bestehe. Beide Säze scheinen mir gar nicht mit einander zu stimmen, wenn nicht etwa das unendliche Göttliche selbst und das göttliche unendliche Leben zwei ganz verschiedene Dinge sind. Aber ich bin auch gar nicht in dem Fall, etwa zwischen einem von beiden zu wählen; denn es gehört mir keiner von beiden an. Als ich mich aber umsehen wollte, was etwa in den Reden über die Religion zu einem von beiden könnte Veranlassung gegeben haben, stieß ich statt dessen gleich auf eine Stelle, worin ganz deutlich steht daß in Gott nichts entgegengesezt, getheilt, vereinzelt sein kann, und auf eine andere, welche dagegen sagt daß die Gottheit ihr Werk bis ins unendliche zertheile. Wenn nun mir, der ich dieses klar und deutlich gesagt habe, jenes, ich weiß nicht wohin, beigelegt wird, ohne nach diesem auch nur zu fragen: was kann ich thun, als jedem anheimstellen, wieviel er einem solchen Berichterstatter Glauben beimessen will. Ein anderer, als er in der Einleitung zur Glaubenslehre die beiläufige Bemerkung las, es könne auch eine pantheistische Frömmigkeit geben — eine Bemerkung, die ich dem schuldig zu sein glaubte, was ich in den Reden über Spinoza gesagt hatte, von der ich aber selbst bemerke, sie gehöre gar nicht dahin, weil keine Religionsform pantheistisch sei —, klatscht sein εὕρηκα in die Hände und ruft,
278 was dürfen wir weiter Zeugniß? Was kann ich anderes thun, als den Mann, der auf dieselbe Bedingung ich weiß nicht was alles sein müßte neben dem was er ist, seinem etwas wunderlichen Schikksal überlassen? Denn zum Beweise auffordern, daran habe ich mit dem einen Mal genug, wenn ich mich nicht noch mehrerer Bücher schuldig machen will, die eben so wenig zum

so führen möchten, aber gewiß nicht alle eben so schön und
ustreich geschrieben sein würden, als das delbrückſche. Hätten
e wol gedacht, daß er, nach der Art wie ich ihn aufgefordert
tte mir den Spinozismus, den er im ganzen so gut darge-
lt hatte, nachzuweisen, nun doch, daß von diesem nicht die
de sein könne, zwar ehrlich gestehn, dafür aber mit demselben
bestimmten Hin und her von Pantheismus und All-eins-Lehre
m Vorschein kommen würde, worüber ich mich, wie es in je-
m Anhange zu lesen ist, geäußert hatte? Und wie mußte ich
ich wundern, meine Erklärung über Gott, wobei ich weder
chts noch links nach irgend einem Philosophen gesehen hatte,
ndern ganz einfältig das allen frommen Christen gemeinsame
befühl gefragt, und dieses nur so zu beschreiben gesucht, daß ich
s nicht auf einer andern Seite verlezte, wenn ich ihm auf der
inen zu genügen suchte, diese auf einem ganz andern chemischen
Wege reproducirt zu sehen aus einer wundersamen Zersezung
von Spinoza und Fichte, wobei der eine Bestandtheil von je-
dem verfliegt, der übrig bleibende des einen aber mit dem übrig
bleibenden des andern sich vermöge einer freilich gar nicht er-
klärten Wahlverwandtschaft verbindet! Mich tröstet nur, daß ich
nun wenigstens eben so viel Anspruch habe, ein Ichheitler ge-
nannt zu werden, als ein All-Einheitler. Aber ist es auch
wirklich dieselbe Erklärung? Kommt auch die Weisheit und die
Liebe auf diese Weise heraus? Oder ist unser Delbrück nicht so
weit gekommen in meiner Glaubenslehre? Oder meint er etwa,
das Ende eigne mir nicht so, sei mir nicht so Ernst, als der An-
fang, troz dem was ich über das Verhältniß beider Theile ge- 279
gen einander gesagt habe? Und die Strophe, die er in meinem
Namen gedichtet hat, ist ein besonderer Liebesdienst. Fehlt es
etwa an Verherrlichung der göttlichen Gnade in meiner Glau-
benslehre? oder habe ich mich nicht eben so gegen alles Muß in
Gott erklärt, wie gegen jede Aehnlichkeit mit einer auf Wahl,
das heißt auf Schwanken und Unsicherheit gegründeten Freiheit?
Aber antworten läßt sich doch hierauf nicht. Denn ich bin eben

kein Dichter, daß ich auch eine Strophe dichten könnte, u
nem Namen.' Seze ich ihm aber in einem wohlgemeinten
lichen Briefe, meines Wissens ohne alle Zuthat von Wi
einander, was mir unangemessen erscheint und inconsist
seiner Vorstellung von Gott: so antwortet er mir gedrukt
nennt mich doch wieder einen spinozischen Wizling, was ich
nigstens nicht in der Art eines guten einfältigen Mensch
den kann. Und wenn Delbrück von Ewigkeit geschaffen
und gar nicht geschaffen haben für einerlei erklärt: so v
das so wenig Bekanntschaft mit der Sache, daß auch um
willen die Verhandlungen weiter fortzusezen nicht thunlich
Doch wohin bin ich gerathen? Ich wollte eigentlich gar
von diesem Ihrem ehemaligen Collegen reden, weil es in
seiner sieben Abschnitte vieles giebt von gleichem Schlage mit
das hier erwähnte, und es weder lohnen kann, noch erfor
dieselbe Operation so oft zu wiederholen. Nur eine Warnungs
tafel möchte ich hier noch aufstellen. Wenn Delbrück für das
Christenthum oder eigentlich schon für den Monotheismus
dert daß die Welt nicht nur ein Werk Gottes, sondern
ein zufälliges Werk Gottes sei — seine geliebte Glaubenslehre
scheint dies freilich völlig frei zu lassen —, so sollen alle
diejenigen Pantheisten heißen, welche sich nichts zufälliges in
Gott denken können. In diesem Sinne wird dann bald der
größte Theil der denkenden Christen mit mir pantheistisch sein.
Aber wie nun, wenn diese zu Herrn Delbrück sagen, Wir kön
nen nicht anders, als den, der in Gott etwas zufälliges pos
lirt, für einen Atheisten halten? Nicht freilich bezüglich auf jene
Erklärung, welche auch den Fetisch unter dem Namen Gott be
fassen, sondern auf die welche nur das allervollkommenste We
sen bezeichnen soll? Und so wäre es denn am Ende auch für
Hrn. Delbrück am besten, wenn wir uns mit solchen Wörtern
lieber gar nicht befaßten, die ich wenigstens so ungern handhabe,
weil sie überall einen Flekken zurükklassen, nicht nur da wohin
sie geworfen werden, sondern auch da woher sie kommen. Ich

Bin in dieſe Verdammniß des Pantheismus gerathen durch
e Reden, lediglich deshalb weil ich den Verächtern der
migkeit dieſelbe gern überall und auch da zeigen wollte,
ie ſie am wenigſten ſuchten, und am liebſten an dem Mann,
n Speculation damals anfing von einigen auf eine höchſt
hrte Weiſe vergöttert zu werden, während andere ihn auf
härteſte verdammten, deſſen ächt menſchliche, von innen
us milde, höchſt anſprechende Perſönlichkeit, deſſen tiefe Ge-
hsrichtung auf das höchſte Weſen hingegen faſt niemand
htete. Wäre ich nun ein vorſichtiger Mann geweſen, der
en Leſern alles ſchlimme zutraut: ſo hätte ich wol ein Plä-
n gefunden, um ihnen zu ſagen, wie wenig dennoch in mei-
n Worten Veranlaſſung läge mich für einen Spinoziſten zu
ten. Aber wie ich nun bin, fiel mir eben das nicht ein; wo-
n nun ſeitdem ſchon ſo manch liebes Mal nicht ſowol ich ge-
aßt worden bin, denn mir hat es nicht ſonderlich was gethan,
s vielmehr das Publikum, welches immer der leidende Theil
bei unnützem Geſchrei. Das freilich wäre eine harte Strafe,
nn mein Buch wirklich nicht wenig beigetragen hätte, dem
ißenden Hange zur All-Einheitslehre ſeine noch fortdauernde
chwungkraft mitzutheilen, weil das nämlich ganz gegen meinen
illen geſchehen wäre. Aber ich glaube das auch nicht; ſo viel
er weiß ich, daß es wenigſtens etwas beigetragen hat, um
n Strom der Spötterei zu hemmen, und wenn auch nur ein-
ine Seelen aus dem tödtenden Indifferentismus herauszurei-
n, und ihnen die Augen für die, ſo Gott will, dennoch wahre
nd ächte Frömmigkeit zu öffnen. Mit dieſem Reſultat bin ich
ufrieden und achte es für einen göttlichen Segen, ſo daß mir
och keinen Augenblikk leid gethan hat das Buch geſchrieben
u haben. Ja ich ſehe wol, es mußte zu dieſem Ende größten-
heils ſo ſein wie es iſt, ſelbſt den vornehmen Ton nicht aus-
eſchloſſen, welcher darin vorherrſcht und ſich mit gutem Erfolg
er falſchen Vornehmigkeit einer frivolen Negativität entgegen
ellte. Durch meine Glaubenslehre aber bin ich in den Ver-

dacht des Pantheismus gerathen lediglich wegen des [illegible] dessen ich vorher erwähnte. Darum erlauben Sie mir über [illegible] sen noch ein Paar Worte. Sie wissen, lieber Freund, ich [illegible] mir von Anfang an die Aufgabe so gestellt, das in der [illegible] chen Kirche entwikkelte Gottesbewußtsein, wie wir es alle [illegible] uns tragen, in allen seinen Aeußerungen so darzustellen, [illegible] in jedem einzelnen Momente möglichst rein erscheine, und daß die einzelnen Bestimmungen, die auf diese Weise entst[illegible] sich auch zusammenschauen lassen und eben so zu Einem stim[illegible] wie das Gefühl selbst doch immer dasselbe ist, mag es sich [illegible] verbinden mit dem Bewußtsein unserer Willensfreiheit, oder [illegible] unserem Bewußtsein des Naturzusammenhanges, oder mit [illegible] der geschichtlichen Entwikkelung. Rein aus dieser Fassung [illegible] Aufgabe ist meine dogmatische Gotteslehre zu erklären. Wer [illegible] bei an irgend eine Philosophie denkt, der muß sich nothwendig [illegible] verwirren, und diese Verwirrung merke ich denn auch fast [illegible] allen etwas ausführlichen Kritiken. Ja schon dagegen muß ich [illegible] protestiren, daß ich, wie unser Freund Nitzsch — der Mann, [illegible] dem ich übrigens am liebsten sowol gelobt werde als getadelt, unter allen die sich mit meiner Glaubenslehre beschäftigt [illegible] sich ausdrükkt, das besondere christliche in ein allgemeines re[illegible] giöses Wissen aufzunehmen suche. Ein solches könnte, nach mei[illegible] ner Ansicht, nichts anderes sein als eine Abstraction von dem [illegible] christlichen. Ist aber etwa unter jenem Ausdrukk doch ein spe[illegible] culatives Wissen um Gott gemeint: so bleiben diese beiden bei [illegible] mir immer außer einander, weil sie —, so ist meine Ueberzeu[illegible] gung —, wenn sie gleich zusammen stimmen müssen, doch nicht [illegible] zusammen gehören und nicht durch einander bestimmt werden. Ich bin mir auf das bestimmteste bewußt von jener Regel nir[illegible] gend auch nur um eine Linie abgewichen zu sein; sondern auch [illegible] ihr sind nicht nur meine Säze, sondern auch meine Kritiken der [illegible] bisherigen Formeln allein hervorgegangen. Denn diese freilich [illegible] haben mir nie genügt, und wenn man die seit den lezten hun[illegible] dert Jahren übliche Behandlung der Lehre von den göttlichen

uſchaften Kirchenlehre nennen will — wie ich denn hiegegen meinem eignen Sprachgebrauch nichts einwenden kann — ; eiß ich auch in der Geſchichte meiner Bildung von keiner äherung an dieſelbe, ſondern nur von immer beſtimmterer ernung. Dieſe Säze ſind ein Gemiſch von leibnizisch-wol- r rationaler Theologie und von ſublimirten altteſtamentiſchen ſprüchen, unter welchen beiden ſich das wahrhaft chriſtliche nur verliert. Die Unhaltbarkeit derſelben, wenn man die ıliſchen und metaphyſiſchen Eigenſchaften zuſammenſtellt, hat m meiſten verſchuldet, daß der franzöſiſche Atheismus unter Eingang fand; denn wo man unter uns von Gott nichts ſen wollte, war immer mehr die herrſchende Darſtellung ge- nt, als die Idee ſelbſt. Das iſt die Erfahrung, die ſich mir meinem Knabenalter immer tiefer eingeprägt hat. Ich nun be niemals zu meiner Frömmigkeit, weder um ſie zu nähren, noch n ſie zu verſtehen, irgend einer rationalen Theologie bedurft, er eben ſo wenig auch der ſinnlich theokratiſchen des alten Te- mentes. Darum bildete ſich mir mein eignes Verſtändniß mer in der Polemik gegen jene Methode, wenn ſie irgend die Namen verdient, weiter aus. Wäre ich nun nicht in das ıdemiſche Lehramt gekommen, was ich gar nicht erwarten konn- wie ich es auch nie vorher gewünſcht hatte, nun ſo hätte ich ch dieſen Theil meiner Dogmatik für mich behalten und ver- ucht als Richtſchnur für meine Lehrweiſe auf der Kanzel; wie an auch die Spuren davon ſchon in meinen früheſten Predig- n deutlich genug zu finden ſind. Nun aber mußte ſie doch mal endlich hervortreten. Fragen Sie mich aber, ob nicht ch dieſem eignen Bekenntniß der erſte Abſchnitt meiner Gottes- hre doch eigentlich zu demjenigen individuellen gehöre, welches var in der Kirche ſein möge, dem aber nach meiner eigenen heorie doch kein Plaz in der Dogmatik gebühre: ſo verneine h die Frage. Iſt jene Behandlung wirklich Kirchenlehre: nun ohl, ſo ſei die meinige immerhin heterodox; aber ich bin feſt berzeugt, es iſt jene divinatoriſche Heterodoxie, die ſchon noch

zeitig genug, wenn auch gar nicht gerade durch mein Buch, wenn auch erst lange nach meinem Tode, orthodox werden. Wie sehr es auch jezt scheint, als wolle auf der einen Seite Philosophie sich des Christenthums bemächtigen und es mit Gewalt an sich reißen: das gesunde Leben unserer Kirche wird doch immer mehr alle menschliche Speculation in ihr eigenthümliches Gebiet zurükkweisen. Wie viele unserer wohlgesinnten Geistlichen auch zur Sprache des alten Testamentes und zu Predigen aus dem alten Testament zurükkkehren: es wird sich doch auch auf diesem Gebiet immer mehr bewähren daß in Christo das alte vergangen ist und alles neu worden. Und wie viele Theologen, die ich brüderlich begrüße, und vor denen ich die größte Achtung hege, es auch noch versuchen mögen mit der alten Methode zu puzen und zu feilen: es wird sich doch immer mehr zeigen, daß Formeln, die zusammengehören sollen, und doch nicht zusammen leben wollen, auch nur todte Formeln sind können, und daß eine Gotteslehre, welche ihre Farben theils aus der vorchristlichen Zeit nimmt, und was die betrifft bei irgend einer Philosophie in die Schule gegangen sich nicht für eine richtige Darstellung des christlichen Bewußtseins geltend machen kann. Darum bleibe ich bei meiner Methode, und gebe sie getrost, auch was diesen Theil betrifft, in eine christliche Glaubenslehre, und glaube nicht daß eine Spekulation hiegegen einen bedeutenden Erfolg haben wird. Ich habe freilich Wünsche über die auf diesem Gebiet entstandenen Irrungen für die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre empfangen, die mich viel und lange beschäftigt haben, die ich aber doch, alles wohl überlegt, mir selbst nicht gewähren kann. Doch für heute haben Sie genug anhören müssen; versparen wir das auf nächstens.

Zweites Sendschreiben.

so von meinen Wünschen für die zweite Ausgabe wollte
Sie unterhalten. Hoffentlich haben Sie Sich meinen etwas
ligen Ausdruk gleich richtig gedeutet, und erwarten nichts
eres, als eine freundschaftliche Rechenschaft von Ueberlegun
, die ich vorher angestellt, von Entwürfen, die ich gemacht,
denen ich aber doch hernach fand daß sie sich nicht ohne
nen Nachtheil anführen ließen. Ich nannte das Wünsche,
m ich mich in die Stelle meiner Leser sezte; und dies
ist ja wol vorzüglich dem ob, der ein Recht haben will ih
so wenig Rechte einzuräumen als ich mir neulich mei
ließ.

Das erste nun ist etwas sehr altes. Schon als ich zuerst
Werk ausarbeiten wollte, habe ich lange geschwankt, ob ich
einzelnen Theilen die Stellung geben sollte, die sie nun ha
und auch, wie Sie hoffentlich bald sehen werden, für jezt
behalten, oder ob ich sie umkehren sollte; mit dem jezigen
ten Theil anfangen und mit dem ersten schließen. Wäre es
ht auch ganz natürlich und anständig gewesen für einen Theo
en, der durchaus von der reformirten Schule herkommt und
s auch selbst in dem gegenwärtigen Zustande der Union gar
ht glaubt in Abrede stellen zu dürfen, wenn ich mich hierin
n heidelbergischen Katechismus näher angeschlossen hätte? Freie
h sind ein Katechismus und eine Dogmatik zwei gar verschie

dene Dinge; um ſo eher aber glaubte ich, es könne an mir ſich nicht ſchaden, für die Dogmatik von etwas Gebrauch machen, was ich grade am Katechismus als ſolchem tadle. Die die Jugend, für welche der Katechismus zunächſt beſtimmt kann die Erlöſungsbedürftigkeit nicht ſo empfinden, weder eigner Erfahrung, noch aus allgemeiner Menſchenkenntniß. Das das Grundgefühl eines jeden mündigen und zur Klarheit kommenen Chriſten muß doch dieſes alte ſein, daß in keinem dern Heil und kein anderer Name den Menſchen gegeben wobei eine große Verſchiedenheit der Vorſtellungsart allein immer noch ſtatt finden kann. Und wäre nicht hiervon gehn und von hier aus alles andere zu betrachten das lichſte und ordnungsmäßigſte für mich geweſen, da ich ſtimmt ausgeſprochen habe daß Chriſten ihr geſammtes bewußtſein nur als ein durch Chriſtum in ihnen zu Stande brachtes in ſich tragen? Dabei würde nun die eigentliche von Gott keineswegs zu kurz kommen; aber der Vater zuerſt in Chriſto geſchaut worden. Die erſten beſtimmten ſagen über Gott würden geweſen ſein, daß er durch die dung Chriſti das Menſchengeſchlecht erneuert und ſein Reich in demſelben ſtiftet, alſo auch die erſten göttlichen ſchaften wären Weisheit und Liebe geweſen; und ſo wäre ganze Lehre eben ſo wie jezt vertheils vorgekommen, nur umgekehrter Ordnung. Denn wie zu dem frommen Selbſtbewußtſein des Chriſten das Bewußtſein der Sünde immer als Element mitgehört, ſo hätten ſich aus demſelben ebenmäßig die Vorſtellungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit dazu gehöriges Gottesbewußtſein entwikkelt: was aber jezt erſte iſt, der Abſchnitt der größtentheils die ſogenannten phyſiſchen und natürlichen Eigenſchaften Gottes abhandelt, das lezte geweſen.

Das iſt die Anlage, lieber Freund, zwiſchen der und gegenwärtigen ich lange unentſchieden geblieben bin; und hatte wol Urſache genug jezt auf dieſelbe Frage zurükzukommen

n. Denn wie die jezige mißverſtanden worden iſt, ſehe ich
tlich genug; meine Kritiker ſind größtentheils von der Vor-
ſezung ausgegangen, ein ſolches Werk müßte in einem An-
limar fortſchreiten. Oder iſt etwa nicht die Einleitung, mit
ich doch nichts anderes beabſichtigte, als eine vorläufige
lentirung, die, genau genommen, ganz außerhalb unſerer
ſciplin ſelbſt liegt, als die eigentliche Hauptſache, als der
hte Kern des Ganzen angeſehen worden? Und nächſtdem of-
bar der erſte Theil! Aus dem Charakter der Säze in der
leitung iſt geſchloſſen worden, daß meine Dogmatik eigentlich
iloſophie ſei, und daß ſie das Chriſtenthum, wenn meins
mlich eines ſei, demonſtriren oder deduciren wolle; und aus
n erſten Theile haben ſie ſich vorzüglich den Pantheismus
ſtruirt. Denn in dieſem hat das ſeinen Sz, was auch unſer
itzſch als eine gewiſſe Hinneigung des Chriſtenthums zu dieſer
orſtellungsart bezeichnet. Nächſtdem iſt dann ihnen zufolge
ch in dem Abſchnitt von der Sünde etwas von meiner Den-
gsart wirklich enthalten; alles übrige iſt nur ein Außenwerk,
n Anfang, um die Kirchenlehre, die man einmal nicht umge-
n kann, jener Philoſophie, ſo gut es ſich thun ließ, zu aſſi-
iren. So iſt die Sache ja angeſehen worden faſt überall;
d da doch niemand gern ſo gänzlich mißverſtanden wird: ſo
rden Sie es mir nicht verdenken, daß es mir faſt leid that
ſe Stellung durchgeführt zu haben. Tadeln konnte ich mich
lich nicht eigentlich; denn wie hätte ich mir träumen laſſen
nnen, daß man von einer ſolchen Vorausſezung ausgehen
rde, da doch ein wiſſenſchaftliches Werk kein Gaſtmahl iſt,
obei man auf einen gewiſſen Rauſch durch das vorangeſchikkte
fflichſte Getränk rechnet, um dann geringeres Gewächs noch
dlich anzubringen. Ich war mir ſogar bewußt, das meinige
eulich gethan zu haben, damit eine ſolche Anſicht nicht auf-
me, indem ich ja deutlich genug geſagt hatte, der erſte Theil
höre zwar zum Gebäude ſelbſt, aber doch nur als Eintritt und
orſaal, und die Säze deſſelben ſeien, ſo wie ſie dort gegeben

werden könnten, eigentlich nur unausgefüllte Rahmen, und bekämen ihren wahren Gehalt nur durch die Beziehung auf das was erst hernach vorgetragen werde. Warum sollte ich nicht diesem Verhältniß zufolge berechtigt sein dieses ganze Geflecht von Sätzen bis dorthin zu versparen, wo sie gleich in ihrer vollen Bedeutung hervortreten können? Gewiß ist doch daß eine Allmacht, von der ich nicht weiß welches ihr Ziel ist und wodurch sie in Bewegung gesezt wird, eine Allwissenheit, von der ich nicht weiß wie sie die Gegenstände ihres Wissens stellt und schäzt, eine Allgegenwart, von der ich nicht weiß was sie ausstrahlt und was sie an sich zieht, nur unbestimmte und wenig lebendige Vorstellungen sind; ganz anders aber, wenn in dem Bewußtsein der neuen geistigen Schöpfung die Allmacht, in der Wirksamkeit des göttlichen Geistes die Allgegenwart, im Bewußtsein göttlicher Gnade und Wohlgefallens die Allwissenheit sich kund giebt. Nun wollte ich freilich, auch wie das Buch jezt ist, die Leser auch nicht einmal vorläufig mit jenen dürftigen Vorstellungen abspeisen, sondern ich sezte voraus, und habe auch nicht ermangelt es zu sagen, daß das fehlende jeder in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein auf irgend eine Weise mitbrächte, und also keiner sich würde verkürzt finden, wenn er auch dasselbe in der Gestalt des Dogma hier erst später erhielt. Aber wenn doch alle solche Winke verloren waren, weil, wie gesagt, so viele an dem Buche theilnahmen und auch theilnehmen sollten, die nichts mitzubringen hatten, was sie nicht erst von der Dogmatik empfangen hätten: warum sollte ich nicht das Werk lieber gleich mit der Darstellung des vollen christlichen
485 Bewußtseins anfangen? Wenn jezt so manche achtungswerthe und auch sehr beachtete Stimme warnt, man solle ja nicht meinen, mein Gott sei der Gott des christlichen Glaubens: so muß ich eben denken bei einigen, daß sie, von der Einleitung und dem ersten Theile als einem ihnen fremdartigen und ungewohnten Getränke gleichsam betäubt, in dem zweiten das ihnen sonst wohlbekannte und geläufige nicht mehr recht heraus schmekken

konnten, bei andern, daß ihnen der zweite Theil sich zu kirchgläubig zu geberden schien, als daß sie sich hätten entschließen können es genau mit ihm zu nehmen, zumal es sie verdroß, daß einer, von dem sie nun einmal anderwärts her glaubten, er sei noch weiter von dem kirchlichen entfernt als vielleicht sie selbst, doch diesen Mantel mit einem gewissen natürlichen Geschikk zu tragen wisse. Denn daß sie es beide bei den prophetischen Lehrstükken hernach doch wieder genau nahmen, wie schnell sie auch das frühere überschlagen hatten, das verdanke ich der natürlichen Neugierde des den Tod fürchtenden Kindes in uns. Diese Art der Behandlung des Buches wäre nun bei der umgekehrten Stellung nicht möglich gewesen. Keiner hätte dann verkennen können daß die Darstellung des eigenthümlich christlichen Bewußtseins wahrhaft und wirklich der eigentliche Zwekk des Buches sei. Ja ich glaube selbst, wenn die Einleitung ganz eben so geblieben wäre, und sich durch diese für sich allein bei manchen ein Verdacht hätte einschleichen können, als sei es hier auf eine philosophische Construction abgesehen: so würde dieser bei dem eigentlichen Anfange des Werkes selbst wieder verschwunden sein, weil die Einleitung sich von einem solchen Anfang als etwas ungleichartiges weit stärker abgesondert hätte. Daß alsdann auch die Säze des jezigen ersten Theiles, die in ihrer dermaligen Gestalt wol verdienten als ein bloßes Außenwerk zulezt aufgeführt zu werden, wenn sie wirklich erst hinter der Christologie und der Lehre von der Kirche und nach der Entwikklung der göttlichen Liebe und Weisheit aufträten, einen wärmeren
Farbenton haben und ebenfalls im eigenthümlich christlichen Licht erscheinen würden, wäre ein unverkennbarer und sicherer Vortheil gewesen. Hätte nun vollends die gefährliche Einleitung noch stärker und ausdrükklicher von dem Werke selbst gesondert werden können: so würde dann gewiß dem schlimmsten und grellsten Mißverständniß, daß nämlich meine Glaubenslehre eine speculative Tendenz habe und auf einem speculativen Grunde ruhe, möglichst vorgebeugt worden sein.

Ich gestehe Ihnen daß ich nicht nur lange mit Liebe an dieser Anordnung gehangen habe, sondern daß mir diese Liebe niemals vergangen ist, und ich durch die gegenwärtige Gestalt des Buches meiner Neigung ein großes Opfer gebracht habe. Eines Theils wäre es alsdann viel nothwendiger geworden, bei jedem einzelnen Lehrstükk auf das christliche Centrum des Selbstbewußtseins zurükk zu gehn, und mithin würde auch der eigenthümliche Charakter des Buchs viel schärfer an jeder Stelle herausgetreten sein. Andern Theils hätten meine Zuhörer etwas erhalten, das ihnen meine Vorträge nicht nur wiederholt, sondern sie ihnen ergänzt hätte. Wenn wir überlegen, mein lieber Freund, wie wenige von denen, welche vor uns auf den Bänken sizen, hernach in einem eigentlich wissenschaftlichen Zuge bleiben, und wie kalt und trokken einem leider nur zu großen Theil die Anwendung dessen, was sie als Dogma aufgefaßt haben, auf der Kanzel geräth: so müssen wir wol merken daß unsere Einrichtung des Studiums und ihr künftiger Lebensgang sich nicht für einander schikken. Wie wenig ich deswegen denen beistimme, welche meinen, wir trügen überhaupt zu viel Dogmatik vor, wissen Sie, so wie auch, daß ich nicht viel halte von einer sogenannten praktischen Dogmatik, an welches System sie sich auch anschließen möge. Eben so wenig möchte ich rathen unseren dogmatischen Vorlesungen selbst eine ganz andere Richtung
487 zu geben und mit der Auseinandersezung der Glaubenslehren den ascetischen Gebrauch derselben zu verbinden, oder gar sie zu einem collegium pietatis zu machen. Vielmehr darf diesem Zeitraum des akademischen Studiums unserer Theologen der rein wissenschaftliche Gehalt nicht verkümmert werden, weil wir vorzüglich dazu berufen sind diesen Keim überall hervorzulokken und zu pflegen, und darum wüßte ich auch meine dogmatischen Vorlesungen nicht eben viel anders einzurichten als ich von jeher gethan. Aber von meinem Buche hätte ich gewünscht es möchte dieses in einem höhern Grade als es der Fall ist, und nicht nur durch seine ganze Anlage, sondern auch bei dem ein-

Zeinen leisten, nämlich gegen die ausschließliche Vertiefung in den systematischen Zusammenhang bewahren, und immer wieder das Bewußtsein hervorrufen, daß die Säze nur das abgeleitete sind und der innere Gemüthszustand das ursprüngliche. Ich hätte gewünscht es so einzurichten, daß den Lesern möglichst auf jedem Punkt hätte deutlich werden müssen, daß der Spruch Joh. 1, 14 der Grundtext der ganzen Dogmatik ist, so wie er dasselbe für die ganze Amtsführung des Geistlichen sein soll. Wie es jezt ist, gehören hiezu Combinationen, die ich, so einfach sie auch sind, doch, wie ich leider sehe, nicht von allen erwarten kann. Wenn überall wissenschaftlicher Geist und religiöse Erregung gleichen Schritt halten müssen in theologischen Productionen: so glaube ich zwar mir das Zeugniß geben zu können, daß an meinem Buche, sofern ich es als That, als Handlung ansehen kann, das eine so viel Antheil hat als das andere; aber wenn ich dasselbe von ihm sollte rühmen können als Werk, so müßte auch die Wirkung nach beiden Seiten hin eine gleichmäßige sein, und dies kann ich, wie es jezt ist, nicht glauben, bin aber überzeugt daß bei jener Anordnung ich mich diesem Ziel um ein bedeutendes mehr würde genähert haben.

Dennoch mußte ich davon abstehen, eine solche Verbesserung auf diesem Wege zu suchen. Zwei Gründe hielten mich davon zurükk mit einer für mich unüberwindlichen Gewalt; indeß da der eine nur eine Grille ist und der andere gewiß nur eine Unfähigkeit: so tröste ich mich um so leichter damit, daß früher oder später ein anderer kommen wird, der diese bei weitem vorzüglichere Stellung mit Lust und Glükk durchführt.

Die Grille, mein Lieber, ist eine sehr starke Abneigung eben gegen jene Form des Antiklimax. Wenn die göttliche Weisheit und Liebe mir so wenig bedeuteten, wie es in einer pantheistischen Dogmatik — wenn ich nämlich das Wort in dem Sinne nehme, wie es gegen mich und andere als Vorwurf gebraucht wird — nicht anders sein kann: so würde es mir nicht möglich gewesen sein ihnen die jezige Stellung zu geben, so wie ich

mich wol gehütet hätte mein beſtes gleich vorn weg zu nehmen. Hätte ich aber, da ſie nicht pantheiſtiſch iſt, die andere Stellung gewählt, ſo hätte ich den Schluß machen müſſen mit den natürlichen Eigenſchaften Gottes. Und wenn gleich wahr iſt daß auch dieſe ſich dann hätten anders vortragen laſſen, ſo würde mir auch dies nur dann zu einiger Milderung gereicht haben, wenn ich die Darſtellung hätte ſehr zuſammen drängen dürfen. Nach einer vollſtändigen Darſtellung der Lehre von der Erlöſung und dem Reiche Gottes würde es mir kaum anders möglich geweſen ſein, als alle Lehrſtükke des jezigen erſten Theils ſehr kurz zu behandeln. Und eben dies wäre unſtreitig ein gar nicht unbedeutender Nachtheil geweſen, nicht gerade für das Buch an und für ſich betrachtet, auch nicht in ſeinem Verhältniß zu meiner Perſon als Abbild meiner Anſicht, wol aber in Bezug auf die gegenwärtigen Bedürfniſſe unſerer Kirche; und ich würde nicht glauben meinem Beruf genügt zu haben, wenn ich dieſem Theil etwas bedeutendes abgezogen hätte. Sie haben hier eine ſchwierige und eben deshalb vielleicht auch lange Herzenserleichterung zu erwarten; aber ich kann ſie Ihnen nicht erſparen.

490 Wenn Sie den gegenwärtigen Zuſtand der Naturwiſſenſchaft betrachten, wie ſie ſich immer mehr zu einer umfaſſenden Weltkunde geſtaltet, von der man vor noch nicht gar langer Zeit keine Ahndung hatte: was ahndet Ihnen von der Zukunft, ich will nicht einmal ſagen für unſere Theologie, ſondern für unſer evangeliſches Chriſtenthum? Ich ſage für unſer evangeliſches; denn ein romaniſtiſches kann man freilich immer haben. Wenn man mit dem Schwerdt drein ſchlagen kann gegen die Wiſſenſchaft; wenn man im Beſiz aller äußern Hülfsmittel ſich einzäunen kann gegen allen Angriff geſunder Forſchung, und nun drinnen eine gebietende Kirchenlehre aufſtellen, die allen draußen wie ein weſenloſes Geſpenſt erſcheint, dem ſie aber doch huldigen müſſen, wenn ſie einmal ordentlich begraben ſein wollen: ſo braucht man ſich freilich nichts anfechten zu laſſen, was

irgend auf diesem Gebiet geschehen mag. Aber das können wir doch nicht und wollen es auch nicht, und darum müssen wir uns mit der Geschichte behelfen, wie sie sich eben entwikkeln wird. Und deshalb will mir nun nichts anderes ahnden, als daß wir werden lernen müssen uns ohne vieles behelfen, was viele noch gewohnt sind als mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich verbunden zu denken. Ich will gar nicht vom Sechstagewerk reden, aber der Schöpfungsbegriff, wie er gewöhnlich construirt wird, auch abgesehen von dem Zurükkgehn auf die mosaische Chronologie und troz aller freilich ziemlich unsichern Erleichterungen welche die Auslegung schon herbeigeschafft hat, wie lange wird er sich noch halten können gegen die Gewalt einer aus wissenschaftlichen Combinationen, denen sich niemand entziehen kann, gebildeten Weltanschauung? und das zu einer Zeit, wo die Geheimnisse der Geweiheten nur in der Methode und in dem Detail der Wissenschaften liegen, die großen Resultate aber sehr bald allen helleren und umsichtigen Köpfen auch im eigentlichen Volke zugänglich werden! Und unsere neutestamentischen Wunder, denn von den alttestamentischen 490
will ich gar nicht erst reden, wie lange wird es noch währen, so fallen sie aufs neue, aber von würdigern und weit besser begründeten Voraussezungen aus, als früherhin zu den Zeiten der windigen Encyclopädie, unter das Dilemma, daß entweder die ganze Geschichte, der sie angehören, sich muß gefallen lassen als eine Fabel angesehen zu werden, von der sich gar nicht mehr ausmitteln läßt, wie viel geschichtliches ihr eigentlich zum Grunde liegen mag, und dann erscheint das Christenthum vor allem andern als nicht aus dem Wesen Gottes, sondern aus Nichts geworden, oder wenn sie wirklich als Thatsachen gelten sollen, werden wir zugeben müssen, daß, soferne sie wenigstens in der Natur geworden sind, auch Analogien dazu in der Natur gesucht werden. Und so ist es auch hier wieder der Begriff des Wunders, der in seiner bisherigen Art und Weise nicht wird fort bestehen können. Was soll dann werden, mein lieber Freund?

Ich werde diese Zeit nicht mehr erleben, sondern kann mich ruhig schlafen legen. Aber Sie, mein Freund, und Ihre Altgenossen, so viele deren mit uns gleichen Sinnes sind, was gedenken Sie zu thun? Wollt ihr euch dennoch hinter diesen Aussenwerken verschanzen, und euch von der Wissenschaft bloquiren lassen? Das Bombardement des Spottes, welches dann auch von Zeit zu Zeit erneuert werden wird, will ich für nichts rechnen; denn das wird auch euch, wenn ihr nur Entsagung genug habt, wenig schaden. Aber die Blokade! die gänzliche Aushungerung von aller Wissenschaft, die dann, nothgedrungen von euch, eben weil ihr euch so verschanzt, die Fahne des Unglaubens aufstekken muß! Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn; das Christenthum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben? Viele freilich werden es so machen; die Anstalten dazu werden schon stark genug getroffen, und der Boden hebt sich schon unter unsern Füßen, wo diese düstern Larven auskriechen wollen, von enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung außerhalb jener Umzäunungen eines alten Buchstaben für satanisch erklären. Aber Sie können wol nicht ausersehen sein zu Hütern des heiligen Grabes, und ich kann mir Sie und unsere gemeinschaftlichen Freunde und deren Schüler und Nachfolger nicht unter ihrer Zahl denken. Soll ich, wenn einmal jener Streit zwischen der freien unabhängigen Wissenschaft und unserer Glaubenslehre ausgeschlichtet bleiben müßte, noch ein Paar Auswege nicht sowol vorschlagen, als vielmehr nur vorlegen? denn betreten sind sie schon genug. Versucht es, ob ihr euch dessen was uns bisher das eigentliche Christenthum gewesen ist, des Glaubens an eine göttliche Offenbarung in der Person Jesu, aus welcher alle immer aufs neue ein kräftiges himmlisches Leben schöpfen könnt und sollen, entschlagen könnt, und euch den Jesum gefallen lassen, der schon seit geraumer Zeit mit allen Ehren bald als Weiser von Nazareth, bald als simpler Landrabbiner umgeht, und zwar die neue Synagoge, die sich so wunderbarer Weise zu

christlichen Kirche erweitert hat, fast ohne es zu wollen, gestiftet und das Centrum ihrer Lehre, den Glauben an ihn selbst, hinter dem doch nichts ist als die Fantasmagorien, die sich mittelst geistiger Hohlspiegel bewirken lassen, leider gewissermaßen geduldet, aber doch für seine Zeit gar schöne Sachen gesagt hat, die man immer noch als Motto gebrauchen kann, um unsere heilsamen und vornehmen Gedanken daran zu knüpfen. Wollt ihr euern Glauben an ihn darauf beschränken, daß ihr euch mit einspannt, um ihn noch länger bei Ehren zu halten und, da es um eine neue Centralfigur und ein neues Spruchbuch immer eine mißliche Sache ist, das Geschäft der Volksbildung und Ethisirung noch länger an diesem Faden fortzuleiten: so werdet ihr immer, wenn jene Tage hereinbrechen, mehr Entschuldigung haben, als jezt. Und solches Einlenken fängt schon an auch auf geschichtlichem Wege leicht genug gemacht zu werden. Oder werden nicht die Ebioniten schon laut genug gerühmt als die 402
ächten Christen, die sich von der sentimentalen Mystik des Johannes und der dialektischen des Paulus glüklicherweise entfernt gehalten haben? Indessen es giebt noch einen andern Ausweg, der freilich, was das geschichtliche betrifft, eben nicht weit von jenem abgeht, aber er ist viel höher angelegt, und so stattlich, daß man von da aus auf jenen eben so sehr als auf die bisherige Heerstraße mit einem höhern Bewußtsein herabschauen kann. Das ist eben der, lieber Freund, auf dem ich auch gesehen worden sein soll, es ist aber nur mein Gespenst gewesen, mein Doppelgänger; ich meine die speculative Theologie. Die großartigen Säze, auf die es uns hier vorzüglich ankommt, daß göttliche und menschliche Natur an sich gar nicht getrennt sind, daß die göttliche Natur die Wahrheit der menschlichen Natur ist, und die menschliche Natur die Wirklichkeit der göttlichen Natur, verhalten sich zu den Fundamenten jener Behandlungsweise ohngefähr wie der philosophische Tiefsinn zu der Sprüchwörterklugheit des gemeinsten Lebens; und wenn ich lese daß in der Person Jesu Christi diese Einheit Gottes mit dem Menschen of-

fenbar und wirklich ist als ein Geschehensein: so denke ich, es kann ein schöner und wahrer Ausdrukk sein für unsern Glauben. Wenn ich dann aber lese daß diese Wahrheit ihre Gewißheit hat in dem Begriff der Idee Gottes und des Menschen oder im Wissen: so lasse ich der Tiefsinnigkeit der Speculation volle Gerechtigkeit widerfahren, aber ich bleibe immer wieder dabei, daß ich sie nicht anerkennen kann als den Grund der Gewißheit meines Glaubens an jene Wahrheit. So daß, wenn die beiden ersten Säze in der That meine Philosophie darstellten, was ich aber gar nicht etwa gesagt haben will, so wäre der dritte Saz höchstens eine Formel, welche aussagt wie sich diese Philosophie mit jenem Glauben verträgt. Niemals aber würde ich mich dazu bekennen können, daß mein Glaube an Christum aus von dem Wissen oder der Philosophie her sei, sei es nun diese oder irgend eine andere. Und wenn ich mir nun die immer mehr herannahende Krisis denke, und stelle mir vor, wenn ich nicht wollte alle Wissenschaft aus meinem Lebensgebiet ausschließen, müßte ich dann nothwendig zwischen einem von beiden wählen, entweder die Entstehung des Christenthums mit in die unendliche Sammlung der gemeinen Erfahrung hinein zu werfen, welche sich selbst der Wissenschaft als rohen Stoff hingiebt, auf daß sie daran ergehen lasse was recht ist, so sie es anders der Mühe werth hält diesen Gegenstand aus der ganzen Masse besonders herauszuheben, oder meinen Glauben von der Speculation zu Lehn zu nehmen, welche ihn dann auch verfechten mag gegen die Naturwissenschaft, der sie ja ebenfalls die Regel giebt und sie ihrer allgemeinen Construction unterwirft: so wüßte ich wahrlich nicht, zu welchem von beiden ich greifen wollte. Für mich allein würde ich gleich das lezte wählen, wiewol ich freilich auch fürchte, die beste Freudigkeit würde mir doch verloren gehen, wenn ich mir nun nähere Rechenschaft darüber geben sollte, wie denn nun jene Wahrheit von der absoluten Kindschaft Gottes in der Person Jesu ihre Gewißheit im Wissen habe, und es ahnet mir daß dabei für die geschichtliche Person

s Erlösers doch nicht viel mehr übrig blieb, als bei jener
ionitischen Ansicht auch heraus kommt. Aber wenn ich mich
der Gemeinde betrachte und vorzüglich als Lehrer: so werde
auf die entschiedenste Weise von dieser Seite fort und auf
: entgegengesezte hinüber gezogen. Der Begriff der Idee Got-
s und des Menschen, das ist freilich ein köstliches Kleinod,
er nur wenige können es besizen, und ein solcher Privilegirter
ill ich nicht sein in der Gemeine, daß ich unter Tausenden
n Grund des Glaubens allein habe. Hier kann mir nur wohl
in in der völligen Gleichheit, in dem Bewußtsein daß wir
le auf dieselbe Weise von dem einen nehmen und dasselbe an
m haben. Und als Wortführer und Lehrer in der Gemeine
nnte ich doch unmöglich mir die Aufgabe stellen, alt und
ng ohne Unterschied den Begriff der Idee Gottes und des
Menschen beizubringen; und so wäre in Ansehung auch der ge-
meinsamen Angelegenheit selbst eine Kluft befestigt zwischen mir
nd den übrigen, die nicht zu übersteigen wäre. Ich müßte ih-
en Glauben als einen grundlosen in Anspruch nehmen, und
önnte ihn auch nur als einen solchen stärken und befestigen
ollen. Kurz die speculative Theologie bedroht uns mit einem
en Aeußerungen Christi, welcher will, sie sollen alle von Gott
elehrt sein, gar nicht gemäßen Gegensaz esoterischer und exote-
ischer Lehre; die Wissenden haben allein den Grund des Glau-
ens, die Nichtwissenden haben nur den Glauben und erhalten
hn daher wol nur auf dem Wege der Ueberlieferung. Läßt
ingegen jene ebionitische Ansicht nur wenig von Christo übrig:
o ist doch dieses wenige allen gleich zugänglich und erreichbar,
nd wir bleiben dabei bewahrt vor jeder immer doch ins römi-
sche hinüber spielenden Hierarchie der Speculation. Das eine
ist eben so wenig als das andere unser Weg. Wenn die Re-
formation, aus deren ersten Anfängen unsere Kirche hervorge-
gangen ist, nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften
zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen
Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissen-

schaftlichen Forschung, so daß jener nicht diese hindert, und diese nicht jenen ausschließt: so leistet sie den Bedürfnissen unserer Zeit nicht Genüge, und wir bedürfen noch einer andern, wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge. Meine feste Ueberzeugung aber ist, der Grund zu diesem Vertrage ist schon damals gelegt, und es thue nur Noth, daß wir zum bestimmteren Bewußtsein der Aufgabe kommen, um sie auch zu lösen. Am ersten fehlt es nicht: gemahnt ist jeder genug, und zwiefach aufgefordert zur Lösung etwas beizutragen ist jeder der an beiden zugleich, am Bau der Kirche und am Bau der Wissenschaft, irgend einen thätigen Antheil nimmt.

Dies, mein lieber Freund, ist ganz vorzüglich der Standpunkt meiner Glaubenslehre. Wie ich fest davon überzeugt bin, so glaubte ich es auch darstellen zu müssen nach bestem Vermögen, daß jedes Dogma, welches wirklich ein Element unseres christlichen Bewußtseins repräsentirt, auch so gefaßt werden kann, daß es uns unverwikkelt läßt mit der Wissenschaft. Dies war nun auch besonders meine Aufgabe bei Bearbeitung der Lehren von der Schöpfung und Erhaltung, auf welche letztere sich ja zunächst gerade in dieser Hinsicht meine Darstellung der Wunder bezieht und so auch des Wunders aller Wunder, nämlich der Erscheinung des Erlösers. Selbst diese hoffe ich, und zwar ohne Nachtheil des Glaubens, so gestellt zu haben, daß die Wissenschaft uns nicht den Krieg zu erklären braucht. Muß sie die Möglichkeit zugeben, daß noch jezt Materie sich balle und im unendlichen Raume zu rotiren beginne: so mag sie auch zugeben, es gebe eine Erscheinung im Gebiet des geistigen Lebens, die wir eben so nur als eine neue Schöpfung, als reinen Anfang einer höheren geistigen Lebensentwikkelung erklären können. Haben wir nicht nöthig innerhalb des thatsächlichen bestimmte Grenzen zu ziehen zwischen natürlichem und absolut übernatürlichem; und ich kann nicht einsehen daß uns etwas dazu nöthigte: nun so können wir der Wissenschaft auch frei lassen, alle uns interessirenden Thatsachen in ihren Tiegel zu nehmen und

sehen was für Analogien sie dazu findet. Sie sehen, lieber
eund, dies ließ sich nicht bequemer entwikkeln, als in der
dnung, der ich wirklich gefolgt bin, und die ich aus demsel-
n Grunde auch jezt beibehalte; und Sie werden mir auch
n zugeben, daß es mir nicht hätte gemüthlich sein können,
chdem ich schon in der Darstellung des eigentlich christlichen
griffen gewesen wäre, hernach noch diese Gegenstände auf eine
che Weise zu behandeln. Ich will mein Werk nicht rüh-
en, auch nicht behaupten daß jeder es gerade so machen müsse;
ie wissen daß ich darauf niemals erpicht gewesen bin; aber
s glaube ich sagen zu können, wer heut zu Tage unsere
laubenslehre bearbeitet, und es nicht in diesem Sinne thut,
r läßt entweder alles beim alten, so daß er eigentlich nichts
ut, und der Herr ihn nicht wachend findet, wenn er kommt,
der er führt uns auf einen von jenen beiden bedenklichen Ab-
egen.

Aber wir werden es nicht mit der Naturwissenschaft und
Weltkunde allein zu thun haben; sondern es droht uns von der
Geschichtsforschung und von der Kritik, die wir doch beide auch
n unserem Geschäft selbst nicht entbehren können, die gleiche
Gefahr. Wissen Sie schon was der lezte Ausspruch sein wird,
ber den Pentateuch und den alttestamentischen Kanon über-
aupt? Hoffen Sie daß die bisherige Behandlung der messia-
ischen Weissagungen und nun gar der Vorbilder noch lange
eit Glauben finden wird unter denen, in welchen sich eine ge-
unde und lebendige Anschauung geschichtlicher Dinge gebildet
at? Wenn ich die Zeichen der Zeit recht verstehe, kann ich es
icht glauben. Einige unserer Theologen, der würdige Steudel
n der Spize, thun zwar redlich das ihrige; aber ich fürchte
aß mit seinen Distinctionen nicht viel auszurichten sein wird
n der Sache; und auch unser Freund Sack, der diesem Gegen-
lande einen so großen Raum gegönnt hat in seiner Apologetik,
nd ihn mit so vieler Liebe und Treue bearbeitet, wird doch,
ürchte ich, nicht für gar lange Zeit gearbeitet haben. Der

Glaube an eine bis zu einem gewissen Zeitpuncte fortgesetzte sondere Eingebung oder Offenbarung Gottes in dem jüdischen Volk ist schon bei dem gegenwärtigen Stande der Untersuchungen über die jüdische Geschichte so wenig jedem zuzumuthen
697 und es ist mir so wenig wahrscheinlich daß er am Schluß dieser Untersuchungen mehr Stüzen werde bekommen haben, da es mir sehr wesentlich schien, auf das bestimmteste auszusprechen wie ich es eben so deutlich einsehe als lebendig fühle, daß der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo von jenem Glauben auf keine Weise irgend abhängig ist. Wenn unsere Glaubenslehre eine Sammlung oder ein System von Entscheidungen sein sollte über alle wahrhafte oder angebliche Offenbarungsthatsachen, dann müßte sie freilich auch hierüber etwas entscheiden; da sie aber doch nur Rechenschaft geben soll von dem christlichen Glauben an und für sich, so müssen wir uns auch diese Last nicht auflegen. Das Bedürfniß muß doch immer von innen entstehen, und wir brauchen dazu kein prophetisches Wehe; und ich glaube, der soll noch kommen, der sich zur richtigen Beantwortung der Frage, Wo aber soll ich hingehn? ursprünglich durch das Studium der alttestamentischen Weissagungen hätte leiten lassen. Ja, ich will noch mehr sagen als, so viel ich mich erinnere, irgendwo in meiner Glaubenslehre steht, nicht einmal einen Juden der damaligen Zeit, der auf dem Wege gewesen wäre zu glauben, würde ein bestimmter Verdacht, daß jene Weissagungen auf Jesum nicht passen, vom Glauben zurükkgehalten haben. Diese Ueberzeugung, daß das lebendige Christenthum in seinem Fortgange gar keines Stüzpunctes aus dem Judenthum bedürfe, ist in mir so alt, als mein religiöses Bewußtsein überhaupt. Für ein freudiges Werk kann ich dieses Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, niemals erklären; und es thut mir leid, daß sich noch immer so viel würdige Männer damit abquälen. Eben deshalb kann ich aber auch nicht umhin zu vermuthen daß immer etwas falsches mit dabei zum Grunde liegt, und daß es wenigstens

einem Mangel an frischer Zuversicht zu der innern Kraft des Christenthums zuzuschreiben ist, wenn man auf diese äußeren Beweise einen großen Werth legt. Oft jedoch ist diese Theorie auch nur ein Zweig einer allgemeinen Anhänglichkeit an das unvollkommene Wesen und die dürftigen Elemente des alten Bundes, der wir uns billig entschlagen sollten, wir, die wir im Besiz des vollkommneren sind. Und ich glaube, sie wird uns auch nicht sehr zum Vortheil gereichen in jener bevorstehenden Krisis. Für mich wenigstens hat es keine volle Wahrheit, was unser Freund in seiner Apologetik sagt, daß das prophetische Wort auch jezt noch, und für den Christen, der mitten im Glauben steht, eine unerschöpfliche Quelle von Belehrung und Erkenntniß sei. Ich fürchte, je mehr wir uns, statt die reichen Gruben des neuen Bundes recht zu bearbeiten, an das alte halten, um desto ärger wird die Spaltung werden zwischen der Frömmigkeit und der Wissenschaft. Darum glaubte ich auch, es sei meine Pflicht ganz gerade herauszugehn mit meiner Ansicht, nicht nur von dem Werth der Weissagungen für den Glauben, sondern auch von dem Verhältniß der alttestamentischen Offenbarung zu der in Christo, und, was so genau damit zusammenhängt, von der Einheit der alttestamentischen und neutestamentischen Kirche.

Und, um auch dieses gleich dazu zu nehmen, was wird uns die Kritik noch bringen in Bezug auf unsern neutestamentischen Kanon? Wehren wollen Sie ihr gewiß eben so wenig als ich. Wer wollte sich auch nicht freuen daß die sonst zerstreuten Andeutungen über den Character unseres johanneischen Evangeliums einmal in der tüchtigen Gestalt einer kritischen Hypothese hervorgetreten sind? Dieses nun konnte wol keinen andern Ausgang nehmen. Aber was meinen Sie, wie lange es dauern wird, bis allgemein anerkannt wird, was Hr. D. Schulze über den Matthäus freilich nur gar zu kurz vorgetragen hat, was sich aber gewiß in größerer Ausführlichkeit noch viel überzeugender darlegen läßt? Und sollten wir nicht auch

mit mehreren Briefen auf die Zweifel, welche früher darüber in der Kirche obgewaltet, zurükkommen? Wesentliches können wir nichts dabei verlieren; Christus bleibt derselbe, und der Glaube an ihn bleibt dasselbe; aber mit unserer Lehre vom Kanon und von der Inspiration, als einer besonderen Wirkung des Geists in Bezug auf den Kanon, werden wir uns doch wohl bestimmen müssen, daß wir nichts hineinbringen, was mit allgemein anerkannten Resultaten einer historischen Forschung streitet. Es wird immer sehr schwierig sein, den Grundsaz aufzustellen, alles was in den heiligen Schriften enthalten ist sei göttliche Lehre, und dabei nicht bestimmen zu können, welches diese heiligen Schriften sind, und welches die Grenze zwischen ihnen und anderen. — Doch dies könnte mich noch weiter abführen von meiner eigentlichen Rechenschaft; ich wollte nur bemerklich machen, wie auch die Stellung sowohl als die Behandlung der Lehre von der Schrift — von welcher es mich übrigens wundert, daß ich ihretwegen nicht stärker bin angefochten und der Annäherung an den Katholicismus beschuldigt worden, und daß auch sie unsers Delbrücks Herz nicht um ein weniges erweicht hat gegen mich — ganz auf demselben Grundsaz beruht, die Glaubenslehre nicht zu gestalten, als ob es nur darauf ankäme in einer fortlaufenden Ueberlieferung alles bisherige möglichst zu erhalten und weiter zu geben, sondern in Momenten wie dieser mit vorherrschender Berükksichtigung der, wie mir scheint, unvermeidlichen nächsten Zukunft. Freilich nicht, um irgend etwas zum Wesen des evangelischen Christenthumes gehöriges Preis zu geben oder auch nur zu verstekken; aber um bei Zeiten uns alles dessen zu entledigen, was offenbar nur Nebenwerk ist und auf Voraussezungen beruht die nicht mehr gelten können, damit wir uns nicht in einen unnüzen Streit verwikkeln, in welchem hernach viele leicht die Hoffnung aufgeben möchten, auch das Wesen erhalten zu können. Sie sehen, dieser Punkt hängt nicht mehr so unmittelbar mit meiner Grille zusammen, wie der erste; sondern so viel nur will ich in dieser Beziehung sagen, daß ich

cht etwa, auch wenn ich mit dem zweiten Haupttheil hätte fangen wollen, die Lehre von der Schrift, als von dem eigentlichen Grunde des Glaubens, hätte voranschikken können.

Nehmen Sie nun alles zusammen: so hoffe ich, Sie werden meine Grille nicht so ganz verwerflich finden, sondern mich eben, daß ich sie glükklich durchgesezt. Aber mit meiner Unfähigkeit, fürchte ich, werde ich einen schweren Stand bei Ihnen haben. Ich habe nämlich etwas sehr gern erreichen wollen in einer Glaubenslehre, habe es aber nur sehr unvollkommen vermocht, und fürchte, ich würde es noch weit weniger vermocht haben, wenn ich die andere Stellung gewählt hätte. Nun fürchte ich nicht etwa Ihre Strenge darüber, daß ich nicht gewonnt habe was ich wollte; sondern vielmehr, ob Sie nicht sehr mißbilligen werden daß ich es überhaupt gewollt, und mich mit dem schlechten Trost entlassen, das Mißlingen sei nur eine gerechte und unvermeidliche Strafe für das schlechte Vorhaben. Wenigstens bin ich meiner Sache nicht sicher mit Ihnen; denn wir haben den Gegenstand lange nicht besprochen.

Darüber besorge ich keinen Zwiespalt unter uns, daß es weder christlich ist noch heilsam, die sogenannten Rationalisten, wenn auch freundlich und mit guter Art, aus unserer Kirchengemeinschaft herauszunöthigen; und es ist schmerzlich, wenn Männer von mildem Charakter und wohlbegründetem Ansehn das wahre Interesse der Kirche so weit verkennen, daß sie sich in einen solchen Angriffskrieg hineinziehen lassen. Tritt nun eine einseitige Tendenz so stark hervor, als hierbei geschehen ist: so ist es meine, ich weiß nicht, soll ich sagen Art oder Unart, daß ich aus natürlicher Furcht das Schifflein, in dem wir alle fahren, möchte umschlagen, so stark als es bei meinem geringen Gewichte möglich ist auf die entgegengesezte Seite trete. Und da genügt mir nun nicht nur irgend wie zu erklären, wie bereitwillig ich meinerseits bin die würdigen Männer, die man so nennt, in unserer Kirchengemeinschaft zu behalten: sondern ich möchte auch gern zeigen, daß sie mit ihrem guten Rechte

darin sein und bleiben können. Mein Versuch, das häret
zu construiren und zu beschränken, so wie die bestimmte
scheidung des heterodoxen vom häretischen — ein Gegen
der fast ganz vernachlässigt zu werden pflegt, fast als ob
durch die völlig veraltete Untersuchung über die Fundamental
tikel schon abgemacht wäre — und außerdem noch manches
dere anderwärts gesagte, alles dieses hat dieselbe Abzweckung
Aber ich wollte nicht nur im allgemeinen recht viel Raum
chen innerhalb des kirchlichen im Gegensaz gegen beide P
teien, die jede von ihrem Brennpunkt aus ihn immer
zu verengern suchen, so daß wirklich Gefahr entsteht daß er
doch theile; sondern meine Absicht war auch im einzelnen
viel möglich an allen Hauptpunkten nachzuweisen, nicht
wie viel Raum noch sei zwischen den kirchlichen Thesen und
ihnen gegenüberstehenden häretischen, sondern auch wie
freundliche Zusammenstimmung das innerhalb dieses Raum
dem orthodoxen und heterodoxen gemeinsame noch zulaß
mehr wir uns in dieser Stellung halten, um desto leichter
sich dann der Wahrheit nach ermitteln lassen, wie viel eigen
Streit sei um die Gesinnung, die jezt von beiden Seiten
ziemlich voreilig, wie mir scheint, angefochten zu werden
Dies ist mir aber nicht nach Wunsch gelungen, und ich
schon deutlich genug, der Fehler liegt schon in der Einleitung
Ich habe schon dort, wo es nur darauf ankam das cha
teristische des Christenthums in dem Centralbeziehungspunkte
selben aufzuzeigen, den Begriff der Erlösung viel enger zusa
mengezogen als nöthig gewesen wäre, so daß fast nur die
gere Ansicht davon übrig bleibt. Der Heidelberger Katechismus,
der so unmittelbar von dem christlichen Grundgefühl ausgeht,
hat mich zu fest gehalten in den Banden seiner funfzehnten
Frage und was folgt. Doch ich sollte mich fast scheuen dies
zu sagen; denn da ich vorzüglich jener Darstellung wegen be
schuldigt worden bin, daß es mir nur um einen idealen Christus
zu thun sei: so könnte es am Ende geschehen, daß auch der

te Katechismus wegen seiner constructiven Frage, Was für
ien Mittler und Erlöser müssen wir dann suchen? noch nach-
iglich mit mir zugleich für einen Gnostiker erklärt würde.
un bin ich aber überzeugt, wenn ich auch in der Einleitung
e Klippe glükklich vermieden hätte, und dafür wird denn die
eite Ausgabe zu sorgen haben: so würde ich doch in denselben Fehler verfallen sein, wenn die Darstellung selbst gleich
it diesem Mittelpunkte begonnen hätte; und so hoffe ich denn
r indem ich auch für die zweite Ausgabe die bisherige Ordnung beibehalte, mich meinem Ziel in dieser Hinsicht etwas mehr
e nähern.

Doch vielleicht lächeln Sie über meine ganze Herzensexterung, wie gutwillig ich damit meinen Kritikern und sogenannten Gegnern ins Garn laufe. Allein wenn auch einige
n ihnen nun sagen, es müsse wol um den einzigen Vorzug,
e sie meinem Buche noch zugestanden, nämlich eine Art von
stematischem Zusammenhange, auch nicht sonderlich stehen, wenn
mir an und für sich so gleichgültig wäre auch das hinterste
n vordersten zu machen: so mag es drum sein! Gedichte liebe
freilich nicht, die man beliebig bei jeder Zeile anfangen kann
d dann vorwärts oder rükkwärts gehn, mögen sie nun griechisch sein oder deutsch; und bei philosophischen Systemen würde
solche Veränderungen in den Gliedern und Rotten der Sätze
ch nicht für thunlich halten, so weit ich als Dilettant darüber
theilen kann. Aber eine Dogmatik wird niemals ein Ge-
icht, wenn sie auch in ihrem Urheber noch so wenig Wahrheit 503
at; und ein philosophisches System soll sie auch nicht sein, und
enn auch ihr Verfasser übrigens noch so philosophisch ist.
Darum kann es nicht nur mit ihr eine andere Bewandtniß haben; sondern ich könnte so kekk werden zu behaupten daß es
in Vorzug einer Dogmatik sei, wenn sie eine solche Umstellung
erträgt. Denn es ist ein Zeichen, daß sie sich in ihren Schranken hält, und nichts sein will als eine bequeme und geschikkte
omit auch den Beweis der Vollständigkeit in sich tragende

Anordnung deſſen was an und für ſich doch gleichzeitig gegeben iſt und wechſelſeitig durch einander bedingt. Hat man dann nur den rechten Punkt getroffen: ſo muß es gleichgültig ſein, ob man ſich zuerſt nach dieſer oder zuerſt nach jener Seite hin bewegt. Und warlich, ich will lieber jenen ganzen Ruhm verlieren, als ſo damit mißverſtanden werden, als ob ich das Kunſtſtükk hätte machen wollen, das Chriſtenthum irgend woher zu deduciren! Das erſte Mal wäre es doch gewiß daß ſo etwas jemandem gelänge ganz gegen den eigenen Willen! Gibt es auch wol eine Phraſe, die weniger das weſentliche meiner Bemühung ausdrükkte, als die, ich deducire das Chriſtenthum aus dem Abhängigkeitsgefühl? Wörter ſind freilich willkührlichen Gebrauchs; aber wenigſtens müßte man dann ſagen, ich deducire alle Religionen daraus. Will man den Sprachgebrauch auf dieſelbe Weiſe fortſezen: ſo müßte man ſagen, ich deducire das Chriſtenthum aus dem Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit, welches allerdings eine beſondere Form des Abhängigkeitsgefühls iſt. Nennt man aber das wol ſonſt in anderen Fällen Deduciren, wenn ich ſage, vermöge der Lebendigkeit dieſes Gefühls entſtand das Chriſtenthum, als Chriſtus erſchienen war und in ſeiner Herrlichkeit und Kraft erkannt wurde? Eben ſo durchaus unpaſſend iſt der tzſchirneriſche Ausdrukk, das äſthetiſche Princip, unter welchem ich, gewiß mir höchſt unerwartet, mit Herrn
504 von Chateaubriand, aber dann auch wieder, gewiß Herrn Schelling ſehr unerwartet, mit der ſchellingſchen Philoſophie zuſammengeworfen werde. Meine ſyſtematiſche Kunſt, wenn ich mich einer rühmen kann in der Dogmatik, hängt aber mit Principien und Deductionen in dieſem Sinne gar nicht zuſammen, ſondern iſt nur ganz einfach das Geſchikk, ſolche Theilungsformeln aufzufinden, daß man dadurch eine Ueberzeugung von der Vollſtändigkeit der Darſtellung gewinnt, und daß man, wenn nicht unmittelbar, doch mittelbar von jedem dogmatiſchen Saz auf das durch ihn repräſentirte unmittelbare Selbſtbewußtſein zurükkgeführt wird. Wer mehr dahinter ſucht, darf ſeinen Regreß nicht

mich nehmen, wenn er es nicht findet, sondern an irgend
ten meiner allzugütigen Gegner.

Wundern Sie Sich nicht, lieber Freund, daß ich noch eine
che Nachrede mache über diesen Gegenstand; denn er ist zu-
ich eine Vorrede. Ich habe nämlich ernstlich berathschlagt,
es nicht schon jezt bei der zweiten Ausgabe meines Buches
it sei zu einer andern Umarbeitung desselben in Bezug auf
ne Gestaltung. Ich meine nämlich die in dem Buche selbst
on dadurch angedeutete und gleichsam verheißene, daß die bei-
n Formen dogmatischer Säze, die welche Eigenschaften Got-
s, und die welche Beschaffenheiten der Welt aussagen, nur
ebenformen genannt werden. Denn wenn es wahr ist daß
e nichts aussagen, was nicht seinem wesentlichen Gehalte nach
hon in Säzen, welche die Grundform an sich tragen, enthalten
t: so können jene beiden anderen ja gemißt werden. Und das
st auch in der That meine Ueberzeugung, womit denn auch die
ufammenhängt, daß unsere Glaubenslehre einmal lernen wird
ich ohne sie zu behelfen. Wenn einer nun in seiner Laufbahn
o weit vorgerükkt ist als ich: was ist natürlicher, als, wenn er
eutlich sieht wie sein Werk in der lezten Vollendung sich ge-
alten müßte, daß er sucht ihm diese baldmöglichst selbst zu ge-
en? Allein bei näherer Ueberlegung fand ich daß dies jezt
ersuchen nur eine in der Eigenliebe gegründete, dem Werke
elbst aber in seiner Wirkung schädliche Uebereilung sein würde;
nd daß ich aus derselben Ueberzeugung die mich das erste Mal
avon abhielt, auch jezt diesen Gedanken gar nicht erst würde
ieder aufgenommen haben, wenn ich nicht durch die gegen mich
erichtete Polemik in Versuchung gebracht worden wäre.

Nämlich Herr Prof. Baur hat doch in dem Verhältniß,
welches ich zwischen diesen drei Formen aufgestellt, einen Haupt-
beweis gefunden für das was er meinen Gnosticismus nennt,
daß es nämlich für mich nur einen idealen Christus gebe, auf
den geschichtlichen mir selbst aber wenig oder gar nichts an-
komme. Ich möchte wol wissen, wie viel oder wie wenig ich

Ihrer Meinung nach Schuld habe an diesem Mißverständniß? Es beruht nämlich, ostensibel wenigstens, lediglich darauf, daß ich bei Einführung dieser Formen*) gesagt habe, daß, ohnachtet die beiden lezten Formen streng genommen eigentlich überflüssig wären, doch einem Lehrgebäude, welches sie übergehen wollte, die rechte geschichtliche Haltung und also sein kirchlicher Charakter fehlen würde. Nun sind zwar diese beiden Ausdrüke außer dem Zusammenhang angehört, unbestimmt und dunkel, aber ist nicht der lezte deutlich genug durch das bald anfangs gesagte über den Unterschied zwischen einer Dogmatik, welche öffentliche Lehre vorzutragen hat, und einem Systeme von wenn auch dem Geiste nach christlichen Privatüberzeugungen? Oder war es einem aufmerksamen Leser zuviel zugemuthet, gerade hier, wo der Schematismus der Dogmatik aufgestellt werden soll, an jene näheren Bestimmungen dessen, was zur Dogmatik gehöre, zurükkzudenken? Und wird der Ausdruk geschichtliche Haltung nicht theils durch den Zusammenhang deutlich, in den er mit dem andern gesezt ist, theils durch die unmittelbar**) vorhergehende Anführung, alle christlichen Glaubenslehren enthielten Säze von diesen drei Formen? Und wenn hier steht ein Lehrgebäude, sezt nicht der Zusammenhang außer allen Zweifel, daß hier keinesweges von der christlichen Glaubenslehre im allgemeinen die Rede ist, sondern von einer möglichen Anordnung derselben? Bin ich also irgend Schuld an der Verwechslung zwischen der geschichtlichen Haltung eines Buches und dem geschichtlichen Charakter der christlichen Glaubenslehre selbst? Und ist es mir zuzurechnen, daß das Programm geschichtliche Haltung durch fundamentum historicum übersezt, und nun schließt, wenn also die Glaubenslehre vollständig sein könnte ohne Säze von jenen beiden Formen, so würde sie auch vollständig sein ohne das geschichtliche Fundament, und der

*) Glaubensl. §. 34, 3. [§. 30, 3 in der zweiten Ausgabe.]

**) §. 34, 2. [§. 30, 3.]

ißt wieder ohne den geschichtlichen Christus? ohne irgend daran
z denken, daß ich gerade herausſage, es könne in Säzen von
ieſen beiden Formen nichts enthalten ſein, was nicht ſchon in
er Vollſtändigkeit der erſten Form enthalten wäre! Wo haben
lſo andere Glaubenslehren den hiſtoriſchen Chriſtus, daß meine
en nicht auch nothwendig haben müßte?

Doch Sie haben mich gewiß längſt losgeſprochen wegen
ieſes faſt unbegreiflichen Mißverſtändniſſes; aber doch werden
Sie es mir verzeihen, daß, da es ſich, wie es ſcheint, in der
ganzen Tübinger Schule feſtgeſezt hat, ich nicht wenig Luſt be-
kam, ihm auf jenem Wege entgegen zu treten und zu zeigen,
daß wenn auch alle Glaubensſäze in der erſten Form blieben,
der hiſtoriſche Chriſtus darin doch ſo feſt und vollſtändig ſein
würde als irgendwo. Ja es wäre unſtreitig keine kleine Be- 807
friedigung für mich, die Dogmatik ganz abgeſchloſſen in der
Eigenthümlichkeit, wie ſie ſich in mir gebildet hat, darzuſtellen.
Auf ähnliche Weiſe wie Herr Prof. Baur, reizt mich zu dieſer
Umarbeitung auch Herr Dr. Röhr, indem er mir zu verſtehen
giebt, die beiden untergeordneten Formen machten ſich in meiner
Bearbeitung viel breiter, als dem Werthe, den ich ihnen bei-
lege, gemäß ſei; und hinter dieſem Vorwurf ſcheint freilich der
Verdacht zu lauern, als ob ich ohne dieſe Formen, ohnerachtet
ich ſie für entbehrlich erkläre, doch manches Lehrſtükk entweder
gar nicht, oder doch nicht auf die gehörige Weiſe, hätte zur
Darſtellung bringen können. Aber auch dieſe Stimme, wie ſehr
ſie auch zu beachten iſt, vermochte es nicht über mich, dieſe
Veränderung zu übereilen, ſondern ich kam doch wieder auf daſ-
ſelbe zurükk, was ich ſchon dort geſagt habe; es iſt damit noch
bei weitem zu früh, und ich könnte es nur auf die Gefahr
thun, daß mein Buch in dieſer Form ein bloßes Privatbuch
würde, ein Kabinetsſtükk gleichſam in der theologiſchen Literatur,
an dem ſich manche erbauen und manche belehren würden, das
aber auf den öffentlichen Vortrag der chriſtlichen Lehren gar kei-
nen Einfluß ausüben könnte, da für dieſe die rechten An-

knüpfungspunkte fehlen würden; und damit würde denn ein großer Theil von dem, was ich gern erreichen möchte, unermöglich gemacht. Nächstdem finden sich aber auch eine große Menge von den dogmatischen Ausdrükken, gegen die ich am lebhaftesten protestire, in den Säzen der zweiten und dritten Form, und ich glaube, es ist eben deshalb unerläßlich, die Polemik fürs erste immer noch in derselben Form zu führen. Denn nur eine dialektische d. h. von dem bestehenden ausgehende und es an zugestandenem prüfende Polemik, welche sich zugleich durch die That darüber ausweiset daß sie den christlichen Glaubensgehalt der Säze unerschüttert läßt, und zugleich uns sicher stellt daß sie uns unter kein anderes philosophisches System gefangen nimmt, welche Sicherstellung und Ausweisung in der vollständigen Durchführung der ersten Form nothwendig von selbst folgen muß, nur eine solche kann gründlich helfen gegen allen unserer Disciplin noch anklebenden scholastischen Wust, von dem wir uns nicht bald genug befreien können. Die bloße Simplificationsmethode, die man schon vor geraumer Zeit eingeschlagen hat, konnte sich wol auf die Länge nicht bewähren. Denn von scharf geschnittenen und gespaltenen Vorstellungen sich zu unbestimmten und verwaschenen hinwenden, damit konnten beide Theile, die hier zu sprechen haben, nicht zufrieden sein. Der wissenschaftliche Geist konnte keinen Fortschritt darin finden, sondern nur ein Zeichen von rathloser Ermüdung an dem Gegenstande; der fromme Sinn, wie gern er sich auch immer eines abgestorbenen Buchstaben entledigt, mußte doch bald inne werden daß so weitschichtige Formeln nicht aus seinem Bedürfniß sich auszusprechen könnten hervorgegangen sein. Ist aber dieses gestillt durch Ausdrükke des Glaubens, wie die Grundform sie darbietet, welche nämlich überall auf das unmittelbare Selbstbewußtsein des Christen zurükkgehn, dann kann jener über die einer längst vergangenen Zeit angehörigen Formeln ergehen lassen was recht ist. Dieser Krieg nun wird noch nicht so bald ausgefochten sein; und so muß ich denn auch, um hierbei das mei-

ige aufs beste zu thun, der frühe r gewählten complicirten Methode auch diesmal noch treu bleiben und was ich gern noch selbst gethan hätte einer spätern Zukunft überlassen. Wenn ich aber hätte alle Lehrstükke nur nach der Grundform behandeln und doch die antischolastische Polemik auf dieselbe Weise führen wollen: so hätte die Ausführlichkeit doch die gleiche bleiben müssen wie jezt; die Unterabtheilungen hätten sich in demselben Maaß vervielfältigen müssen, als die Coordination weggefallen wäre; somit wären die Massen unbeholfener und das Auffassen schwieriger geworden, und das wäre auch kein Gewinn gewesen. Höchstens also werde ich im einzelnen hie und da nachhelfen können, und auf die einfacheren Ausdrükke stärker und bestimmter hinweisen, bei denen wir werden stehen bleiben dürfen, wenn das scholastische ganz wird abgethan sein. Nun gut, wenn es nicht anders sein soll! Ich freue mich wenigstens in der Ueberzeugung, daß ich die Gestalt einer freieren und lebendigeren Behandlungsweise unserer Glaubenslehre wenigstens von ferne gesehen habe. Und Gott sei Dank, ich sehe auch den Weg zu diesem Ziele, wie ich ihn eben angedeutet habe, und hoffe das beste sowohl von dem wissenschaftlichen Geiste der aufstrebenden Generation, der uns, wie sehr sich vielleicht auch die philosophischen Formen wieder der Scholastik nähern, doch auf unserm Gebiet davon losmachen muß, als auch von dem Freiheitssinne ihrer Frömmigkeit, welche uns, wie sehr auch von einer andern Seite die Neigung uns unter das Joch eines menschlichen Buchstaben zu beugen wieder hervorbrechen möge, doch gewiß vor allen Eingriffen der Speculation auf unser Gebiet sicher stellen wird.

Konnte ich mich also an so große Umarbeitungen meines Buches nicht wagen, liebster Freund: was bleibt mir übrig in der neuen Ausgabe zu leisten? Zweierlei habe ich mir vorzüglich vorgenommen; leider aber weiß ich nur von dem einen mit einiger Gewißheit daß es mir gelingen wird, das andere hingegen will ich zwar versuchen, ich weiß aber nicht mit welchem

Erfolg. Lassen sie mich bei dem lezten anfangen. Das ist die möglichste Abkürzung des Buches, über welches ich erschrekke, so oft ich es darauf ansehe, wie unvermerkt und wider Willen es mir unter den Händen zu solcher Masse angeschwollen ist, fast als ob ich mich auf einmal umgewendet hätte, und statt der zu großen Kürze, die man mir bisweilen vorgeworfen, in Weitschweifigkeit gerathen wäre. Wenn ich mein Buch mit andern ähnlichen von weit geringerem Umfange vergleiche, welch üppigen Reichthum von besonders neuerer Literatur enthalten diese, und welche Fülle von Berükksichtigungen einzelner Meinungen ausgezeichneter Männer! Wie muß ich mich also nicht eigentlich schämen, daß ich zu weit wenigerem — denn von diesen Zuthaten habe ich überall keinen Gebrauch gemacht — doch weit mehr Raum verbraucht habe? Darum möchte ich gern so viel als möglich zusammenziehen. Nur freilich zwei Grenzen sind mir gesteckt, die ich nicht glaube ohne Nachtheil überschreiten zu können. Das Buch muß wenigstens so durch sich selbst verständlich sein, wie jezt. Lächeln Sie mir nur nicht zu, das sei herzlich wenig gesagt; ich meine auch nur so, daß nicht, damit das gesagte deutlich werde, auf etwas außer dem Buche müsse verwiesen werden, weder fremdes noch eigenes. Natürlich nehme ich hierbei meine Encyclopädie aus, aber auch nur auf den Vorhof des Buches betrifft; auf diese würde ich mich eben so zu berufen haben in jedem theologischen Lehrbuche, das ich noch schreiben könnte. Sonst aber, und wenn man eine so genaue Zusammengehörigkeit abrechnet, muß das doch seine Grenzen haben, daß alle Schriften eines Verfassers als ein ganzes anzusehen sind, und daß jedes Werk nur ein einzelnes Auge ist in dem Zweige der Literatur, dem es angehört. Dies ist eine vortreffliche Regel für die Leser, zumal wenn sie es dahin bringen wollen, den Schriftsteller besser zu verstehen als er sich selbst; aber der Schriftsteller muß, was er als ein ganzes giebt, auch möglichst in sich selbst beschlossen darstellen. Nächstdem aber müßte es doch auch dabei bleiben, wenn nicht auch der

ganze Vortrag ſollte umgegoſſen werden, daß ſich die Ausführungen von den Paragraphen ſelbſt auch in der Sprache bekimmt unterſcheiden. Dieſe Schreibart hat, auch abgeſehen von ihrem Zuſammenhang mit unſeren akademiſchen Vorleſungen, ihre großen Vortheile, wenn man ſich ſtreng an ſie hält. Dann aber auch die Paragraphen ſo aphoriſtiſch als möglich, und jeder mache irgend etwas rein ab. Nichts kömmt mir wunderlicher vor, als wenn in einem ſolchen Buche der Paragraph ſelbſt ſchon ziemlich in die Breite geht, dann folgt eine Ausführung, die ſich nur noch durch den Drukk vom Paragraphen unterſcheiden kann, und der folgende Paragraph iſt dann überſchrieben Fortſezung. Sollen mir nun, im Gegenſaz mit dieſer Manier, die Ausführungen nicht eben ſo aphoriſtiſch gerathen als die Paragraphen, ſo weiß ich nicht wie bedeutend meine Erſparniſſe ſein werden. Gelingt mir nun dies nicht ſonderlich: ſo ſind Sie es vorzüglich, den ich bei Zeiten bitten muß den guten Willen für die That zu nehmen, da gerade Sie es ſo vortrefflich verſtanden haben in demſelben Buche aus einer gemächlicheren in eine gedrängtere Schreibart überzugehen.

Geſezt aber auch, dies gelänge mir nach Wunſch: ſo ſollte dann auch der Raum rein erſpart ſein; denn ich würde doch in jenen beiden Punkten von meinem bisherigen Verfahren nicht abgehen. Was zuerſt die eigentlich ſogenannte Literatur betrifft: ſo möchte ich wol meine Anſicht zu näherer Prüfung empfehlen, daß ſie nämlich in Büchern, die mit unſern Univerſitätsſtudien genauer zuſammenhängen, auf die Weiſe, wie man ſie gewöhnlich beigebracht findet, gar nicht hineingehöre. Nicht nur daß wir im allgemeinen nachgerade Bedacht darauf nehmen müſſen, daß doch auch Plaz bleibe für das bedrukkte Papier, ſondern vorzüglich auch ſcheint mir wichtig, daß die Handbibliotheken unſerer Studirenden möglichſt tragbar müſſen einzurichten ſein. Wenn wir nun unſere theologiſchen Lehrbücher zuſammen nehmen: wie unzählig oft finden wir dieſelben Bücher gegenſeitig citirt! Werden die Stellen ausgeſchrieben, welcher Raum! Wer-

den ſie bloß angeführt: wie viele von denen, die dergleichen Bücher gebrauchen, mögen wol auf ſolche Anführungen hin die Stellen nachſchlagen? zumal in neueren Büchern, von denen ich zunächſt rede! Darum, denke ich, iſt es ſo zu halten. Kann der Lehrer einer einzelnen Diſciplin ſich nicht darauf verlaſſen, daß entweder die theologiſche Bücherkenntniß in beſonderen vorbereitenden Vorleſungen zwekkmäßig behandelt wird, oder wenigſtens daß ſeine Zuhörer, ſei es nun durch literariſche Handbücher und kritiſche Blätter, oder aus mündlicher Ueberlieferung, von den bedeutenden neueren Werken Kunde haben: nun wohl, ſo ſtelle er ſein Lehrbuch aus mit einem Verzeichniß von denen die er am liebſten empfehlen möchte, entweder im allgemeinen oder von den einzelnen Hauptabſchnitten, je nachdem ihm der eine Schriftſteller hier, der andere dort vorzüglicher ſcheint gearbeitet zu haben; der Hinweiſungen auf einzelne Stellen aber enthalte er ſich. Ich nun glaubte um ſo mehr von jener Vorausſezung ausgehen zu dürfen, als ja bis jezt faſt jedes Lehrbuch ſolcher Nachweiſungen in Menge enthält, und die beliebteſten am meiſten, überdies aber bei dem großen Verkehr der Univerſitäten unter einander die mündliche Ueberlieferung, ſowol was Lehre als was Lehrbücher betrifft, unter unſern Anfängern von große Wirkſamkeit zu ſein ſcheint. Und ſo mögen es mir denn unſere gelehrten Zeitgenoſſen und Mitarbeiter in dieſem Fach verzeihen, daß ich mein Buch nicht mit öfterer Wiederkehr ihrer Namen geſchmükkt habe. Für Citate aus älteren beſonders patriſtiſchen Schriften habe ich mir das Geſez gemacht, bei Formeln, die nicht ſtreng ſymboliſch ſind, denn für dieſe genügt die Anführung der Bekenntnißſchriften, auf die meines Wiſſens älteſte Quelle zurükkzugehen, wo ſie in der Geſtalt vorkommen, welche ich empfehle. Und ich habe mich ſo genau daran gehalten, nur auf ſolche Schriften und Abſchnitte zurükkzugehen, worin der betreffende Gegenſtand ex professo behandelt wird, und in dieſen die prägnanteſten und unzweideutigſten Stellen zu wählen, daß ich warlich am wenigſten den Vorwurf erwartet habe, den mir

)elbrück macht, aus dem Zusammenhange gerissene Stellen be-
ieſen nicht viel. Hätte er doch nur zur Probe eine oder die 512
ndere nachgeſchlagen, und ſo aus dieſer Inſinuation einen be-
immten Vorwurf gemacht. Indeß ich lebe der guten Hoff-
ung, daß ein Mann vom Fach nicht für ihn in die Schranken
reten würde, und er ſelbſt hat mir ſchon S. 140 ſeiner Schrift
ie freundſchaftlichſte Genugthuung für dieſe Unbill gegeben. —
Luf eine Mannigfaltigkeit verſchiedener zumal neuerer Darſtel-
ungen einzugehen, würde freilich durch eine nach Maaßgabe der
bewirkten Erſparniſſe eintretende gleichmäßige Erweiterung der
einzelnen Artikel möglich geworden ſein. Allein ich glaube, ein
das ganze des chriſtlichen Glaubens umfaſſendes Lehrbuch hat
genug zu thun, wenn es die weſentliche Pflicht erfüllt, die Gren-
zen zu beſtimmen, innerhalb deren ſich die Vorſtellung bewegen
kann, ohne den Zuſammenhang mit den Grundſäzen der Kirche
aufzugeben. Und wenn die Ueberſicht nicht zu ſehr erſchwert
werden ſoll, dürfen die einzelnen Artikel nicht bis zu einer ſol-
chen Ausführlichkeit erweitert werden, daß ſie ſich nicht mehr
von Monographien unterſcheiden. Ich will alſo auf alle Er-
weiterungen dieſer Art auch für die zweite Ausgabe Verzicht lei-
ſten, und zufrieden ſein, wenn ſich nur jenes überall in das ge-
hörige Licht ſtellt.

Das zweite, was ich mir zum Ziel geſtekt habe, iſt eine
Reviſion und vielleicht bedeutende daraus hervorgehende Aende-
rungen in der Einleitung. Ich kann nämlich nicht umhin mir
einen Vorwurf daraus zu machen, daß, wie die meiſten meiner
Kritiker ſich vorzüglich mit der Einleitung beſchäftiget haben,
eine Menge der bedeutendſten Mißverſtändniſſe daraus entſtanden
ſind, daß ſie ſich die Einleitung zu ſehr mit der Dogmatik ſelbſt
als eines gedacht haben. Laſſen Sie mich Ihnen nur einige
wenige Beiſpiele herausheben. Das bekannte Tübinger Oſter-
programm ſagt, ich wolle die chriſtliche Frömmigkeit aus dem
allgemeinen menſchlichen frommen Bewußtſein erklären. Wenn
darunter nichts anders verſtanden werden ſoll, als daß ich dem 514

Christenthum unter den verschiedenen möglichen Modificationen jenes gemeinsamen Bewußtseins seine eigenthümliche Stelle zu bestimmen suche, wie Herr Baur sich selbst in der Relation, welche er in der Tübinger Zeitschrift von jenem Programm geliefert hat, ausdrükkt: so waltete kein Mißverständniß ob. Allein es entwikkelt sich doch dort immer mehr die Ansicht, als wolle ich das Christenthum, wie man zu sagen pflegt, a priori demonstriren, und ich sehe nicht ein, wie es möglich gewesen wäre, wenn Herr Baur nicht in den Sätzen der Einleitung, mit denen er es allein zu thun hat, mehr gesucht hätte als nur die Ortsbestimmung. Dies wird mir noch deutlicher durch das folgende. Er hält sich nämlich berechtigt, aus der Behandlung des Erlösungsbegriffs in der Einleitung zu folgern, daß bei mir der Begriff Erlöser gar nicht ein geschichtlich gegebener sei, sondern mit dem Begriff der Erlösung zusammenfalle, und daß also auch mein Christenthum nicht auf jener Thatsache wesentlich beruhe, sondern ganz im Begriff gegründet sei. Denn, sagt er, es wird zwar der Satz aufgestellt, daß sich alles darin auf das Bewußtsein der Erlösung in der Person Jesu von Nazareth beziehe; allein in der Ausführung des Paragraphen sei hernach von dieser Person gar nicht weiter die Rede, sondern der Begriff des Erlösers werde nur genauer bestimmt. Wäre nun Hr. Dr. Baur bei dem geblieben, daß es hier nur darauf ankomme, dem Christenthum seinen Ort zu bestimmen: so würde er sich dies, zumal er auch mit meinen Reden über die Religion nicht unbekannt ist, ganz anders erklärt haben. Alle weitere Ausführung dessen, was die Person anbetrifft, gehört natürlich eben deshalb in die Dogmatik, weil sich alles im Christenthum auf diese Person bezieht; in der Einleitung war nur zu zeigen, wie der Begriff der Erlösung müsse gefaßt sein, wenn er solle, möchte nun die Person, durch welche sie vollbracht sein sollte, diese sein oder eine andere, den Centralpunkt einer besonderen Glaubensweise bilden; wenn also Hr. Baur dennoch auch jenes von der Einleitung fordert: so hat er ihre ganze Tendenz zu wenig von der der

Dogmatik selbst geschieden. Am allerstärksten aber und ganz unverkennbar zeigt sich dies dadurch, daß er sich wundert, warum ich nicht auch die Säze der Einleitung in jenen drei Formen vorgetragen habe *). Ja er fordert gewissermaßen, dies hätte geschehen sollen, weil dann erst recht hervorgetreten sein würde, was ich eigentlich mit meiner Dogmatik im Schilde führe. Wie so doch? Da ich von jenen drei Formen nur in Beziehung auf dogmatische Säze rede, und in der ganzen Einleitung kein einziger eigentlich dogmatischer Saz zu finden ist! Wie hätte wol mein Sinn dadurch erst recht ins Licht treten können, wenn ich eine solche Verwirrung angerichtet hätte, die nothwendig eine Menge anderer Verwirrungen hätte nach sich ziehen müssen. Wie denn auch alles, was Herr Baur von hier aus sagt, und die Beziehung, die er daran knüpft, freilich nicht zwischen den drei dogmatischen Formen, von denen eigentlich die Rede war, sondern zwischen den beiden Hauptformen der Religion auf der einen, und Heidenthum, Judenthum und Christenthum auf der andern Seite, für mich nichts ist als Verwirrung, und ich nicht das mindeste darin finde, was meinen Sinn irgend deutlich machen könnte. Wie wäre also mein scharfsichtiger Analytiker dazu gekommen, von der Einleitung zu fordern, was durchaus nur in der Dogmatik selbst seinen Ort haben kann, wenn er nicht doch die Kluft zwischen beiden irgendwie übersehen hätte? —

Ich kann Ihnen nicht helfen, Sie müssen mir Geduld schenken, daß ich noch ein Paar Beispiele von mir befreundeteren Männern anführe. Mein lieber Schwarz, dem ich sehr verpflichtet bin für die große Arbeit, die er an die Recension meiner Glaubenslehre gewendet hat, und dem ich für vieles einzelne darin noch besonders Dank zu sagen habe, erkennt im ganzen sehr bestimmt an, daß die Untersuchungen in der Einleitung nur propädeutisch und exoterisch seien; dennoch aber glaubt

*) Tübing. Zeitschr. I. S. 247 ff.

er ſich gemüßigt zu erklären daß der von §. 6. an gemachte Verſuch, dem Chriſtenthum durch Vergleichung mit andern Glaubensweiſen und Aufweiſung ſeines eigenthümlichen auch ſeinen Ort in dem Geſammtgebiet der Religionsgemeinſchaften zu beſtimmen, nicht hinreiche die chriſtliche Glaubenslehre zu begründen. Wie könnte mir aber wol eingefallen ſein, in der Einleitung eine ſolche Begründung geben zu wollen! Ausgenommen, was aber die Begründung auch für jede Glaubenslehre einer anderen Religionsgemeinſchaft geweſen wäre, das Zurükkgehn auf die in dem Selbſtbewußtſein liegende Nothwendigkeit ſich zu äußern, und auf einen Geſammtwillen, der eine Gemeinſchaft dieſer Aeußerung hervorbringt. Für die chriſtliche Glaubenslehre iſt die Darſtellung zugleich die Begründung; denn alles in derſelben läßt ſich nur dadurch begründen, daß es als richtige Ausſage des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins dargeſtellt wird. Wer aber daſſelbe in ſeinem Selbſtbewußtſein nicht findet, für den iſt auch keine Begründung möglich, ſondern nur die Aufforderung, den Punct aufzuſuchen, wo ſein perſönliches frommes Bewußtſein von dem in dem Lehrgebäude dargeſtellten Geſammtbewußtſein abweicht. Die Einleitung nun mußte nothwendig den Verſuch machen, für das in allen Modificationen des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins gültige, außer demſelben aber nicht vorhandene, eine Formel aufzuſtellen; aber auch dieſe kann für niemand eine Begründung ſein. Und die Einleitung legt es nicht einmal darauf an, dieſe Formel auf das chriſtliche Geſammtbewußtſein zurükkzuführen, ſondern wie ſie hier in dem Gebiet ſich bewegt, welches ich durch den Ausdrukk Religionsphiloſophie, ein
817 Wort welches andere anders brauchen, zu bezeichnen pflege: ſo will dieſe Formel auch von jedem Unchriſten dafür gehalten ſein, daß er durch dieſelbe jede chriſtliche fromme Erregung und einen ſie ausſagenden Glaubensſaz von jeder nichtchriſtlichen unterſcheiden könne. Iſt alſo nicht auch hier eine Verwechſelung zwiſchen der Aufgabe der Einleitung und der der Dogmatik ſelbſt vorauszuſezen? Und nun noch eines nur von unſerm Freunde Sack,

ich meine, was er über meine Behandlung des Offenbarungsbegriffs sagt *), daß ich nämlich den Begriff als dogmatisch streng zu haltend darstelle, und daß, wenn gleich nur vom Standpunkt, meine andere Behauptung, daß die absolute Offenbarung allein in Christo sei, nur historischen Gehalt habe, diese Bestimmung des Begriffs aber nicht afficire. Ich dächte, gerade für einen Apologeten wäre meine Behandlung trefflich, wie denn auch wirklich meine Einleitung sich hier in dem Gebiete der Apologetik bewegt. Ich denke, wenn der christliche Apologet den andern Glaubensgenossen sagen kann, Was ihr geoffenbart nennt, das läßt sich gar nicht bestimmt genug unterscheiden von dem nichtgeoffenbarten, wenn ihr nicht eben so gut vieles andere, was ihr sonst gar nicht oder nur in sehr unbestimmtem Sinne so zu nennen pflegt, doch auch für eben so sehr geoffenbart erklären wollt. Da ihr aber doch den Begriff für etwas haltet: so müßt ihr mir um so mehr gestatten das meinige für geoffenbart zu halten, welches sich so bestimmt von allem anderen unterscheidet, daß es sich nur mit der ursprünglichen Offenbarung Gottes, nämlich der Schöpfung, als eine zweite vergleichen läßt: so hat er sich gar nicht übel gestellt, und zugleich dafür gesorgt, den Begriff dogmatisch haltbar zu machen! Und dies ist es doch gerade was ich gethan habe. Die Einleitung hat es mit dem Offenbarungsbegriff zunächst als mit einem mehreren oder allen Religionen gemeinschaftlichen zu thun, und so findet sie ihn unbestimmt. Dies ist also gerade das historische, aber unser Sack nennet es dogmatisch. Daß derselbe Begriff aber, auf Christum bezogen, haltbar ist als Bezeichnung für die Art und Weise des Seins Gottes in ihm, das ist gerade was dogmatisch gebraucht werden könnte; aber unser Sack nennet dies historisch. Daß ich es für gerathener erkläre, auch in der Dogmatik von dem Ausdrukk keinen Gebrauch in einer Mannichfaltigkeit von Formeln zu machen, das ändert in diesem Sachverhältniß nichts. Habe

*) Apologetik S. 75.

ich also nicht Grund genug zu glauben daß auch hier der Unterschied zwischen der Einleitung und dem Werke selbst nicht scharf genug gefaßt worden ist? Nun kann aber solchen Männern und andern — denn mit meiner Beispielsammlung wäre ich noch lange nicht zu Ende — dieses nicht begegnet sein ohne daß es irgendwie meine Schuld sei, und diese Schuld habe ich also alles Ernstes aufgesucht. Viel habe ich nicht gefunden, aber doch genug, um mich zu einer bedeutenden Umstellung zu veranlassen.

Vielleicht ist schon das nachtheilig gewesen, daß die Einleitung gleich mit einer vollständigen Erklärung der Dogmatik anhebt. Denn nun konnte man leicht denken, nachdem diese gegeben worden, hebe auch die Dogmatik an, und bedachte nicht daß das folgende eigentlich der Erklärung hätte vorangehen sollen, als welche ohne diese Erörterungen nur ein todter Buchstabe wäre und von ganz unbestimmtem Gehalt. Nun hätte solchem Mißverstand auch hernach noch können vorgebeugt werden, wenn ich die Einleitung auch, wie das Buch selbst, in mehrere Abschnitte getheilt hätte, damit so die Ueberschriften dem Leser bei dem Bestreben zu statten gekommen wären, sich fleißig zu orientiren und immer genau zu wissen wo er sich befinde. Nun aber laufen die fünf und dreißig Paragraphen in einem fort, ohne irgend eine sichtbare innere Organisation, und das konnte freilich leicht manchen auch sonst wackeren Leser verwir-
519 ren. Das ist also mein Vorhaben. Ich will der Erklärung selbst alles das voranschikken, was zur näheren Bestimmung der darin vorkommenden Ausdrükke gehört, und dabei will ich dann durch die Ueberschriften der kleineren Abschnitte zeigen, wo diejenigen Säze, die der Constituirung des Begriffs der Dogmatik vorangehen müssen, eigentlich ihre Heimath haben. Dann tritt von selbst alles, was den Schematismus des Werkes vorbereiten und bestimmen soll, näher an die Erklärung heran, und die Einleitung wird sich dann mehr in sich selbst als ein ganzes abrunden. Ob sie deshalb mir selbst gerade besser gefallen wird, weiß

ich noch nicht. Wenn ja, dann vorzüglich deshalb, weil so, wie dies auch eigentlich für die Einleitung gehört, der Zusammenhang dieser besonderen theologischen Disciplin mit denjenigen allgemeinen Wissenschaften, an welche sie sich ihrer wissenschaftlichen Form wegen vorzüglich zu halten hat, unmittelbar hervortreten wird; wie sie jezt ist, muß dies der Leser selbst finden. Ich dachte freilich, meine kurze Darstellung ꝛc. würde hoffentlich Andeutungen genug hiezu geben, aber der Leser selbst blieb allerdings mehr als nöthig war auf etwas außer dem Buche selbst verwiesen. Darauf also beschränken sich im wesentlichen meine Entwürfe.

Außerdem habe ich nun zunächst Ueberlegungen angestellt über die Sprache meines Buches; aber wenn ich mich befleißige, so viel in meinen Kräften steht, was aber hier nicht viel sagen will, der Schwerfälligkeit der Schreibart abzuhelfen, soweit es geschehen kann ohne mich der Weitschweifigkeit zu nähern; wenn ich suche im Vortrage meiner eigenen Formeln noch strenger undeutsche Ausdrükke und besonders solche, die zu bestimmt an philosophische Schulen erinnern, gegen deutsche und freie zu vertauschen: das wird ziemlich alles sein, was ich hier werde leisten können; die eigenthümliche Lage meines Buches gegen die bisherige Ausbildung der kirchlichen Lehre will nichts noch gefälligeres gestatten. Und in der That darf man auch selbst an eine deutsche Dogmatik keine zu großen Forderungen in dieser Hinsicht machen. Die dogmatische Sprache ist doch niemals bestimmt in die volksmäßige Mittheilung der Predigt oder der Katecheſe überzugehn; ja es wäre ein Nachtheil, wenn man dieſes zu sehr erleichterte. Die Nothwendigkeit, die Ausdrükke, unter denen man die Vorstellungen empfangen hat, in andere zu verwandeln, verbürgt ein aneignendes Durchdenken, welches wir unsern angehenden Geistlichen durchaus zumuthen müssen. Ich kann mich indeß nicht enthalten Ihnen ein Paar Worte zu sagen über ein warnendes Wort, das ein bedeutender Mann in dieser Hinsicht ausgesprochen hat.

Herr Prof. Fries nämlich in einer Abhandlung in der neuen Zeitschrift für Theologie und Philosophie läßt mir die Scheidewand zwar gelten, die ich ziehe zwischen Religion und Philosophie; er behauptet aber dennoch, in der Religionslehre sei jede Betrachtung ihrem Wesen nach philosophisch; und wer sich dabei der Philosophie enthalten wolle, der werde nur dem passiven sich in der Sprache mittheilenden Philosophem anheimfallen, welches eine Zusammensezung sei aus den philosophischen Terminologien zwischen Wolf und Fichte. Sie können wol denken daß ich über den Hauptsaz nichts zu sagen habe, sondern ihn schlechthin verwerfe, sobald unter Religionslehre die Lehre irgend einer bestimmten Religionsgesellschaft verstanden werden soll; so wie ich ihn unbedingt zugebe, wenn von einer speculativen Theologie die Rede ist; dann aber nur gegen den Ausdrukk Religionslehre protestire. Was aber hier demjenigen geweissagt wird, der in einer Religionslehre, welche Glaubenslehre sein will, nicht philosophirt, das betrifft mich nun ganz vorzüglich. Die Hauptsache indeß scheint mir diese zu sein, daß Herr Fries unserer Disciplin kein eigenthümliches Sprachgebiet zugestehen will, sondern das Dilemma aufstellt, der Dogmatiker müsse entweder in
221 der Sprache einer philosophischen Schule reden, oder in der gemeinen Sprache. So scheint mir aber die Sache nicht zu liegen. Das Christenthum hat sich vom Anfang an in beiden Sprachen als ein sprachbildendes Princip bewiesen, und wir können in diesem eigenthümlichen Sprachgebiet der christlichen Frömmigkeit nur verschiedene Abstufungen unterscheiden, unter denen die dogmatische als die schärfste und strengste obenan steht. Wenn nun jenes Sprachgebiet sich doch am meisten bildete durch Umdeutung schon vorhandener Ausdrükke: so konnten allerdings für den Gebrauch des engeren Kreises auch philosophische Sprachelemente genommen werden. Aber diese wurden denn auch alsbald von ihrem alten Stamme gelöst und wurzelten in dem neuen Boden ein, so daß die strenge Schulbedeutung nicht mit hinüberging; sondern indem die hieratische und juristische Sprache

nicht minder in dieſen Nuzen verwendet wurden, als die philoſophiſche, juriſtiſche Ausdrükke aber auf das Verhältniß der Menſchen zu Gott immer nur uneigentlich angewendet werden können, und eben ſo alles prieſterliche in dem alten Sinne nicht genommen werden konnte: ſo entſtand eine Sprache, die, wie eine Münze, ein doppeltes Gepräge hatte, ein bildliches auf der einen, ein dialektiſches auf der andern, man mußte aber doch jedes Stükk, um ſeinen Werth zu beſtimmen, von beiden Seiten beſehen. Und dieſem allgemeinen Charakter mußten ſich dann auch die philoſophiſchen Ausdrükke aſſimiliren. Jedes neuere philoſophiſche Syſtem aber iſt natürlich immer auf dieſelbe Weiſe ſprachbildend, und wenn es ein Intereſſe erwekkt, das über die Grenzen der Schule hinausgeht, ſo bilden ſich auf dieſelbe Weiſe verſchiedene Abſtufungen von philoſophiſcher Sprache, ſtreng wiſſenſchaftlicher die einen, volksmäßiger die anderen. Und indem das philoſophiſche Intereſſe außerhalb der Schule von verſchiedenen Syſtemen afficirt wird, ohne auf dieſelbe Weiſe wie die Schulen ſelbſt an dem Streite Theil zu nehmen, ſo entſteht allmählig ein ſolches Sprachgebiet wie Fries es ſchildert.

Ich glaube auch, in Folge des bisher geſagten, daß es an522 und für ſich betrachtet unverfänglich iſt aus dieſem ebenfalls für den dogmatiſchen Gebrauch zu ſchöpfen, ohne daß daraus weder Verwirrung in den Vorſtellungen entſtehe, noch auch ein unbewußtes Philoſophiren; nur glaube ich nicht daß das dogmatiſche Intereſſe zu allen Elementen deſſelben die gleiche Verwandtſchaft hat. Die kantiſche und fichteſche Philoſophie konnten der Natur der Sache nach keine große Ausbeute geben; ſelbſt das radicale Böſe hat die Erbſünde nicht verdrängt, und auch in der Terminologie der chriſtlichen Sittenlehre iſt nicht viel von ihnen geblieben, ſondern die leibnizziſch-wolfiſche, ſo wie die auf ſie gefolgte ſogenannte eklektiſche oder Popular-Philoſophie, haben ſich auf ihrer Stelle behauptet. Dies hat aber keinen anderen Grund, als weil jene Philoſophien ſelbſt ſehr ſtark dogmatiſirten, und zwar in demſelben Sinne, in dem ich das Wort nehme, den

man aber, indem man von dogmatischer Philosophie im Gegen-
gegen die kritische sprach, nicht im Auge hatte. Nämlich die
wolfische Sprache auf der einen Seite steht doch noch in einem
unverkennbaren Zusammenhang mit der scholastischen, die nichts
anderes war als eine Indifferenz von Metaphysik und Dogma-
tik, so daß wir nur unser eigenes Gut vindiciren, wenn wir es
ihr entlehnen. Und die Häupter der englischen Philosophie auf
der andern, welche so großen Einfluß auf die unmittelbar an
kantische deutsche Philosophie ausübten, gingen vorzüglich von
dem Gefühl als einem gegebenen aus, weswegen man allerdings
zweifeln kann, ob ihre Philosophie diesen Namen auch nach un-
serem strengeren Sprachgebrauch verdiene, aber desto deutlicher
springt die Aehnlichkeit zwischen ihrem Verfahren und dem unsri-
gen in die Augen, und somit auch dieses, daß wir uns das
Sprachgebiet, welches sich durch ihren Einfluß gebildet hat, am
leichtesten werden assimiliren können. Mag nun also diese Mi-
schung von Elementen aus ganz verschiedenen, theils gleichzeiti-
823 gen, theils auf einander gefolgten Schulsprachen an und für sich
als verworren erscheinen und für die Philosophie unbrauchbar
sein, weshalb auch mit Recht jede neue Schule sich auch ihre
eigene neue Sprache bildet: so wird sie uns doch, eben weil wir
nicht philosophiren, nicht eben so unbrauchbar, ja was wir da-
aus in unsere dogmatische Sprache übertragen, das wird bei
richtigem Verfahren auf unserm Gebiet auch völlig klar sein
können. Darum, meine ich, können wir einmal in der für die
Schule bearbeiteten Glaubenslehre nicht auf die biblische Sprache
allein zurükkgehn; und das wird wol kein Kenner der Sache
thunlich finden: so dürfen wir wol auf dem eingeschlagenen Wege
getrost fortschreiten, und werden es um desto sicherer, je bestimm-
ter wir uns in jedem Augenblikk des Unterschiedes zwischen un-
serm Verfahren und dem philosophischen bewußt sind. Letzteres
nun ist mein beständiges Bestreben, oder vielmehr dieses Bewuß-
sein lebt und wirkt immer in mir; ich glaube also auch nicht
daß mich hier etwas gefährliches unbewußt beschleichen könnte.

Was aber nun das einzelne des Inhaltes betrifft: so kann ich es nicht genug bedauern daß der Zwischenraum seit der ersten Erscheinung des Buches in dieser Beziehung so wenig fruchtbar für mich gewesen ist. Es ist wol möglich daß mir manches entgangen ist, was in Zeitschriften oder Dissertationen steht; doch glaube ich, auf irgend bedeutendes würde wol ein oder der andere Freund mich aufmerksam gemacht haben. Und so muß ich es Ihnen denn klagen, daß mir viel weniger Belehrungen oder auch nur Ausstellungen über mein Verfahren in einzelnen eigenthümlich christlichen Lehren zu Theil geworden sind, als sich in der ganzen nicht unbedeutenden Masse von Kritik, die über mich ergangen ist, erwarten ließ. Auch Hr. Dr. Steudel, der so gütig ist sich viel mit mir zu beschäftigen, bleibt bis jezt — ich habe aber das zweite Heft der Zeitschrift noch nicht gelesen — nur bei den Vorbegriffen stehen, weil er glaubt, das wichtigste sei doch immer, die supernaturalistische Ansicht, die
646
seinige nämlich, zu vertheidigen; so daß auch der würdige Schott nicht würdig genug abgeschäzt wird, weil er sich etwas von einiger Uebereinstimmung mit meiner Darstellung hat verlauten lassen. Erinnern Sie Sich der entscheidenden Fragen, mit welchen Herr Steudel diese Verhandlung eröffnet? und so auch der leichten Fragen, auf welche er die Untersuchung über die Wunder zurükkführt? Beides hat mich recht aufs neue davon durchdrungen, wie nichtig dieser Streit ist. Wenn die Dogmatik Formeln aufstellen soll, um natürliches und übernatürliches mit Sicherheit von einander zu scheiden: so muß sie ja metaphysisch werden und speculativ, und das ist für mich grade dasselbe wie der Eingriff der geistlichen Macht in das weltliche Gebiet. Und was ist am Ende daran gelegen, wie natürlich oder übernatürlich es mit den Grundthatsachen des Christenthums hergegangen ist, wenn doch der Glaube, zu dem sie führen sollen, nur ein Fürwahrhalten ist, und die Offenbarung, welche sie enthalten sollen, immer wieder nur eine Belehrung! Sollte aber wol Herr Steudel wirklich daran zweifeln, daß ich Christum als einen

übernatürlichen darſtelle? Ich glaube es kaum, wenn er ſich nur erſt überzeugt hätte daß ich einen wirklichen Chriſtus meine! Glaubt er aber das lezte nicht, wie Hr. Prof. Baur: nun ſo hätte ich doch hoffen dürfen daß er meine Chriſtologie auffaßte; denn es wäre doch ſonderbar, wenn das ſich gar nicht in meiner Chriſtologie auf irgend eine Weiſe abſpiegeln ſollte, daß es meinem Chriſtus an der Wirklichkeit fehlte! Irgend etwas doketiſches hätte dann doch hinein kommen müſſen. Aber ſtatt auf dieſe Jagd zu machen, ſcheint Hr. Dr. Steudel ſelbſt in das doketiſche hineinzufallen, wenn er meint, die Perſönlichkeit Jeſu ſei gar nicht volksthümlich beſtimmt geweſen; denn dann müßte doch wirklich Maria, die jüdiſches Blut hatte und jüdiſche Conſtitution, ein bloßer Durchgangskanal geweſen ſein. Die Ironie über meine Art, den Begriff der Accommodation abzuweiſen, iſt wol weit entfernt eine ernſte Ausſtellung gegen meine Chriſtologie zu ſein. Vielmehr rechne ich es zu den Verdienſten meines Buches, in Lehrſtükken wie dieſes ſolche Fragen zu ſtellen, deren Entſcheidung zur Beſtimmtheit der Vorſtellung beiträgt. Zuerſt kommt es freilich darauf an, wie jezt in England bei der Emancipation, ob die Frage eine politiſche iſt oder eine religiöſe, ſo hier, ob die Vorſtellungen von Engeln und Teufeln wirklich religiöſe ſind oder nur kosmologiſche; und dann fragt ſich, ob Vorſtellungen Jeſu nicht religiöſen Gehalts eben ſo von dem Sein Gottes in ihm afficirt ſind als die religiöſen Gehaltes. Oft kann man ſich bei Streitfragen nicht beſſer helfen, als durch das was der platoniſche Sokrates ein φορτικὸν nennt. Und ſo möchte ich fragen, wenn wir uns über die Qualität jener Vorſtellungen nicht einigen können, ob wir uns denken ſollen, Jeſus habe von dem Verhältniß der Erde zur Sonne, gewiß alſo etwas bloß kosmologiſches, die copernicaniſche Vorſtellung gehabt, oder die gemeine? Ich glaube, wie man auch antworte, wird man auf die dort von mir gemachte Unterſcheidung zwiſchen Ueberzeugung im ſtrengeren und im weiteren Sinne zurükkommen müſſen; und ſo iſt dann ihre Realität ſicher geſtellt.

Doch wohin verirre ich mich! Ich wollte ſagen, wie die beiden genannten Tübinger Theologen alle Urſache gehabt hätten, in meiner Chriſtologie die Irrthümer aufzuſuchen, welche aus der falſchen Vorausſezung entſpringen müßten: eben ſo hätte es für jeden der gelehrten Kritiker, die ſich nur an meine Principien gehalten haben, gewiß unter den eigentlichen Lehrſtükken ſolche gegeben, an denen ſich die Folgen des falſchen oder unchriſtlichen in den Principien beſonders zeigen mußten. Wenn ich die Religion ihrer Würde beraube, wenn ich faſt ein Kyrenaiker bin, wie nothwendig müßte ſich das in den Lehren vom heiligen Geiſt und von der Heiligung zeigen? Aber leider die Herren haben es nicht der Mühe werth gehalten mich ſo weit zu begleiten. Nun freilich konnte ich das nicht verlangen, wenn es wahr wäre, was ein junger Theologe, der ſeine Laufbahn auf eine glänzende vielleicht faſt blendende Weiſe beginnt, friſch weg behauptet, ich lege den kirchlichen Ausdrükken oft neue Ideen unter. Ich denke aber, daß, wo ich von der kirchlichen Anſicht wirklich abweiche, ich da auch die geltenden Ausdrükke tadle; und wenn ich dann ſage in welchem Sinn ich den Ausdrukk allenfalls noch könne gelten laſſen: ſo kann wol weder ein aufmerkſamer Leſer irre geführt werden, noch die Abſicht ſein einen Schein von Orthodoxie zu erſchleichen, worauf doch jene Inſinuation immer hinausläuft. Einige Winke über einzelne Lehrſtükke finden ſich in der ausführlichen Recenſion des Hermes. Ein Freund verſprach mir ſchon vor ein Paar Jahren, meine Glaubenslehre von Seiten der Eſchatologie anzugreifen: und das wäre gewiß geiſtvoll und lehrreich geworden; er hat aber nicht Wort gehalten. Einige Bedenklichkeiten läßt mich unſer Nitzſch ahnden; mehr habe ich gewiß zu erwarten, wenn Tweſten ſein Werk fortſezt; aber wäre es nur jezt ſchon fertig! So aber bin ich faſt ganz mir ſelbſt überlaſſen, und freilich der Vergleichung meines Buches mit andern. Doch der Verſuchung will ich nicht unterliegen, jezt noch mit Ihnen einen Spaziergang durch die neueſte dogmatiſche Literatur zu machen und mich darüber aus-

zulaſſen, wie viel oder wie wenig aus den neueſten dogmatiſchen Werken Gewinn für mich zu machen geweſen.

Lieber laſſen Sie mich noch ein Paar Worte ſagen über allerlei, was noch dieſer und jener gute Freund für die zweite Ausgabe von mir gewünſcht. Alſo einige haben mir ſehr angelegen, ich möchte mich doch, da der Zwieſpalt über dieſe Frage ſo groß ſei, nicht nur mit entfernten Winken, ſondern offen und klar darüber äußern, wie ich eigentlich das Verhältniß — und nun ſagte der eine zwiſchen Religion und Philoſophie, der andere zwiſchen Dogmatik und Philoſophie, der dritte gar zwiſchen
527 dem höheren Selbſtbewußtſein, von welchem ich ausgehe, und dem urſprünglichen Gottesgedanken, den ich zuzugeben ſcheine, wie ich alſo dieſes Verhältniß auffaßte. Aber wie ſoll eine ſolche Erörterung in die Dogmatik kommen, ich meine in die meinige? Sie iſt ja ſowohl nach Form als nach Inhalt ganz und gar bedingt durch die Vorausſezung, daß der in ihr zu entwikkelnde Gottesgedanke nicht urſprünglich ſei, ſondern nur geworden in der Reflexion über jenes höhere Selbſtbewußtſein. Und daß ich den urſprünglichen Gottesgedanken, von dem dort immer nur problematiſch die Rede ſein konnte, wenn ich mein Gebiet nicht überſchreiten wollte, auf jeden Fall in das Gebiet der Speculation verweiſen würde, das glaube ich doch auch deutlich genug geſagt zu haben; und wo nicht, ſo kann es wol jeder hinreichend aus den erſten Erörterungen in den Reden über die Religion abnehmen. Zuſammenhang iſt für mich zwiſchen jenem urſprünglichen Gedanken und dieſem urſprünglichen Selbſtbewußtſein kein anderer, aber auch eben ſo viel, als zwiſchen irgend anderen Erzeugniſſen verſchiedener geiſtiger Functionen, aber auf derſelben Stufe, und welche dieſelbe Beziehung haben. So denke ich kann auch niemand zweifeln wie ich Religion und Philoſophie zu einander ſtelle. Ich glaube wirklich, und hoffe auch immer zu glauben, und daß es auch noch lange nach mir und dann vielleicht noch mehr geglaubt werden wird als jezt, daß beides ſehr gut in demſelben Subject beſtehen kann, daß die Phi-

losophie nicht nothwendig dahin führt, ſich über Chriſtum, und Sie verſtehen, ich meine hier wieder den wirklichen geſchichtlichen Chriſtus, zu erheben, als ob alle Frömmigkeit nur unreife Philoſophie und alle Philoſophie erſt zum Bewußtſein gekommene Frömmigkeit wäre; ſondern daß ein wahrer Philoſoph auch ein wahrer Gläubiger ſein und bleiben kann, und eben ſo, daß man von Herzen fromm ſein kann und doch den Muth haben und behalten ſich in die tiefſten Tiefen der Speculation hineinzugraben. Aber ich weiß freilich auch daß eines ſein kann ohne 528
das andere, alſo auch daß in manchem die Frömmigkeit auf ihre Weiſe zum vollſtändigſten Bewußtſein kommen kann, auch in der ſtrengſten Form, und das iſt eben die dogmatiſche, ohne daß je ein Körnchen Philoſophie in ihn hineinkommt, und daß mancher den Becher der Speculation ganz kann geleert haben, ohne daß er die Frömmigkeit auf dem Boden gefunden. Aber weil ganz daſſelbige auch zwiſchen der Frömmigkeit und einer Menge anderer Geiſtesthätigkeiten ſtatt findet: wie ſollte ich dazu gekommen ſein, grade dieſes Verhältniß zu behandeln, die andern aber nicht? Was aber nun das Verhältniß zwiſchen Dogmatik und Philoſophie anbelangt: ſo geſtehe ich Ihnen, es geſchieht mit einer gewiſſen Vorliebe, daß ich ſo wenig als möglich davon rede. Haben nicht die Philoſophen lange genug darüber geklagt, daß in der ſcholaſtiſchen Periode die Philoſophie ſei theils im Dienſte theils unter dem Drukk des Kirchenglaubens geweſen? Mag dem geweſen ſein wie ihm wolle: ſo iſt wenigſtens ſeitdem die Philoſophie frei genug geworden, weil der zu ſeiner urſprünglichen Quelle zurükkgekehrte Glaube ihres Dienſtes auch für die dogmatiſche Form der Kirchenlehre nicht weiter bedurfte, und die über ihr wahres Intereſſe beſſer verſtändigte Kirche keinen Drukk ausüben wollte. Hat die Philoſophie dieſe Freiheit ſeitdem oft gebraucht, um feindſelig gegen die Kirchenlehre aufzutreten: wol, ſo ſteht dieſer zu, nach dem ihrigen zu ſehen; und ſie ſoll das können, ohne ihrerſeits weder Angriffe auf die Philoſophie zu machen, noch um ihre Gunſt zu buhlen. Ich weiß wol daß

mancher ſagen wird, von welcher Philoſophie ich wol rede? Offenbar von ſolcher die es gar nicht ſei! Ich entgegne aber, daß wir als Theologen ſolchen Hader nicht zu ſchlichten haben, weil wir keine Polizei auszuüben gedenken auf fremdem Gebiet. Jene Leute gaben ſich für Philoſophen, die Welt nahm ſie dafür; wir thun es auch. Steht ſeitdem feſt, daß wahre Philoſophie mit der Lehre der Kirche, wenn dieſe ohne Mißgriffe den Inhalt des Glaubens gemäß dargeſtellt wird, nicht im Streit ſein kann: deſto beſſer! aber wir Theologen können das auf keine Weiſe verbürgen wollen. Daher nun, zeigt die Philoſophie ſich bald für, bald wider uns: ſo haben wir gar kein feſtes Verhältniß mit ihr, ſeit wir beide frei geworden ſind von einander; und dies iſt das einzige was mir räthlich ſcheint zu ſagen und durch die That zu befeſtigen. Verlangt man mehr: ſieht das nicht immer aus, als ſollten wir uns entſchuldigen bei der Philoſophie, daß es nicht anders iſt und geht als ſo? als hätten wir Verbindlichkeiten gegen ſie zu erfüllen? Ja ſelbſt wenn ſie uns auf das wohlmeinendſte einladet, uns durch ihre Hülfe zu der vollkommnen Selbſtverſtändigung bringen zu laſſen, die ſie doch allein geben könne: ſo geſtehe ich ihr dieſes zwar zu auf jedem wiſſenſchaftlichen Gebiet; aber wenn wir auf dem unſrigen uns nicht verſtehen, ſo muß die Schuld an etwas liegen, was ſie nicht geben kann, ſo fern ſie doch mehr ſein will als Logik in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes und Grammatik. Laſſen Sie mich alſo bei meinem timeo Danaos et dona ferentes immer bleiben, und mich freuen, daß ich dem Vorſaz treu geblieben bin, meinem eignen philoſophiſchen Dilettantismus, und wenn ich mehr auf dieſem Gebiet aufzuweiſen hätte, würde meine Maxime doch dieſelbe geblieben ſein, keinen Einfluß auf den Inhalt der Glaubenslehre geſtattet zu haben. Wie es mir mit dieſem Vorſaz gelungen iſt, das freilich iſt eine andere Frage; indeſſen die Zeichen ſind leidlich gut. Wenn doch der eine eben ſo feſt behauptet, ich ſei auf Jacobi baſirt, wie der andere ſagt, auf Schelling, und wenn ſich beides nur durch ſon-

derbare Einlegungen und unstatthafte Voraussezungen nachweisen läßt; wenn ein kundiger Mann, wie der bonnische Freund, zu keiner andern Ahndung von meiner Art zu philosophiren gekommen ist, als daß ich eben nicht ein Gefühl, sondern einen Gedanken zum Grunde legen würde, im übrigen aber würde es ziemlich dasselbe sein wie die Glaubenslehre: so scheint doch hieraus zusammengenommen hervorzugehen, daß von Philosophie und Philosophemen nicht viel muß anzutreffen sein in der Glaubenslehre. Und daran bin ich weit entfernt etwas ändern zu wollen; vielmehr, wenn ich noch einen Saz fände, der irgend seinem Inhalt nach speculativ wäre oder nur mit einigem Recht dafür könnte angesehen werden: so würde ich ihm dieses unhochzeitliche Gewand ausziehen, oder ihn ausstreichen. Das soll kein Fehdehandschuh sein, den ich der speculativen Theologie hinwerfe; vielmehr lasse ich sie gern ihren Gang gehen, und stelle anheim, wieviel Gebrauch die Kirche von ihr machen wird, und ob es der herrschenden Schule länger gelingen wird, als den früheren, jene scholastische Zeit zu vergelten, oder sie auf andere Weise zurükkzuführen; nur ich für meinen Theil will mich von dieser Verfahrungsweise so rein als möglich absondern.

Andere hatten einen andern auch schwierigen Punkt ins Auge gefaßt, und meinten, aus dem, was ich von dem übernatürlichen in der christlichen Offenbarung und von dem Naturwerden der göttlichen Heilsordnung gesagt, sei allerdings schon viel zu nehmen. Allein es reiche doch gewiß für viele nicht hin, um über meinen Standort in dem Streit zwischen Supernaturalisten und Rationalisten zu entscheiden. Um alle ferneren Mißverständnisse zu vermeiden, möchte ich also doch hierüber etwas genügendes beibringen. Diese Freunde nun werden auch schwerlich durch das befriedigt sein, was ich Ihnen hierüber eben geschrieben. Aber ich weiß auch ihren Wünschen nicht zu entsprechen; denn ich bin überzeugt, Mißverständnisse sind nicht zu vermeiden, weil die ganze Sache eine mißverstandene ist. Ich dächte, man dürfte nur den steudelschen Aufsaz, von dem ich freilich nur den An-

fang kenne, über die Annäherungsversuche zwischen beiden Par-
531 teien lesen, um sich hiervon zu überzeugen. Schon die Namen sind eine höchst unglükkliche Bezeichnung, indem der eine auf die Beschaffenheit der Begebenheiten, der andere auf die Erkenntnißquelle der Lehren geht. Warum soll nicht einer können vollkommen überzeugt sein von der Uebernatürlichkeit gewisser Begebenheiten, und doch behaupten, es könne ihm niemand zumuthen, Lehren anzunehmen, die er nicht einsehe und mit seiner Vernunft nicht nachconstruiren könne? Und sollte nicht ein anderer sagen können, er sei sehr geneigt, zu seinem Trost Lehren, vorausgesezt daß er nur etwas bestimmtes dabei denken könne, anzunehmen, wenn er sie auch in einen allgemeinen Zusammenhang mit den Lehren seiner Vernunft nicht aufnehmen könne; aber Thatsachen sich grade so vorzustellen wie sie sich in einen allgemeinen Zusammenhang mit der Erfahrung nicht aufnehmen lassen, da doch eine andere Vorstellung immer möglich bleibt, das sei er nicht im Stande. Es hilft auch hier gar nicht zu sagen, auf die Namen komme ja nichts an, sondern auf die Sache. Denn wenn man die Sache, das eigentliche Wesen dieses großen Zwiespaltes in unserer Kirche — denn daß ein solcher vorhanden ist, will ich keineswegs läugnen — wenn man dieses aber erst richtig gefaßt hätte: so würde sich auch die angemessene Benennung gefunden haben. Nun aber wird immer mit jenen Namen fortgerechnet, und was dem einen entgegengesezt worden ist, wird dann wieder von demselbigen prädicirt. Das ist auch an sich bei so bewandter Sache recht gut möglich, weil nämlich die Entgegensezung keine war; aber Verwirrung ist dabei gewiß nicht zu vermeiden, und warum soll man sich ohne Noth in diese hineinbegeben? Was sagen Sie? ist doch erst ganz kürzlich eine eigne Art von Rationalismus, ich möchte fast glauben, nur ist es mir zu viel Ehre, für mich besonders erfunden worden; mich dünkt, er hieß der ideelle Rationalismus, und soll darin bestehen, daß man zugiebt, ein natürliches könne
532 zugleich ein übernatürliches sein. So dankbar ich aber auch